معاذ حسن

مقاربات في "سوسيولوجيا الإخفاق"

المجتمع العربي نموذجاً



مقاربات
في "سوسيولوجيا الإخفاق"

Arwad Publishers International Inc.

160 Morgan Prky

Zebulon, NC 27597

Phone: 9194007366 U.S.A

❖ معاذ حسن

❖ مقاربات في "سوسيولوجيا الإخفاق"

❖أرواد للطباعة والنشر

❖لوحة الغلاف للفنان محمد أسعد سموقان

❖الطبعة الأولى / ٢٠١٥

بالتعاون مع:

أرواد

للطباعة والنشر والتوزيع

طرطوس . الشارع العريض

هاتف: ٢٢٥٢٢٥ ـ ٠٩٤٥٤٧٦٩١٥

---

http://www.facebook.com/arwadpub

معاذ حسن

مقاربات

في "سوسيولوجيا الإخفاق"

المجتمع العربي نموذجاً

مقالات

مجموعة مقالات كتبت أغلبها ونشرته في الفترة الواقعة بين ١٩٩٦ - ٢٠١٠

أنشرها في كتاب مستقل بعد إعادة صياغة بعضها .. وإعادة النظر في بعض الأفكار التي كانت واردة فيها سابقا

الإهداء

إلى روح من كانوا الأقرب إلى قلبي وروحي .. وتركوا أبلغ الأثر في حياتي قبل رحيلهم وعميق الغصة لفراقهم بعده

❖

إلى روح أمي الأولى (أم معاذ) .. التي كثيرا ما كنت أستمد منها .. وأتعلم .. حب الجميع ونبل العطاء لهم بدون مقابل. كم أحسستُ يوما إثر يوم بعد رحيلكِ أنكِ كنت شجرة خضراء تقاوم في فضاء .. شحّتْ قطرات الندى في صباحاته الصيفية قبل الأوان. وربما لهذا رحلتِ أبكر مما يجب. ولهذا، فروحي ما زالت خاشعة أمام طيف روحك النقية، رغم غيابك منذ سنين.

❖

إلى روح أمي الثانية (أم نجوى) التي رافقتها طويلا في فترة شبابي اليافع حتى لحظة رحيلها. فكانت طيلة حياتها كغصن ريحان جبلي بطيبه العطر.

❖

إلى روح طفلي الأول (فارس) الذي مر في حياتي .. سريعا .. كفراشة ملونة في بداية ربيع لم يزهر، ثم طارت بعيدا إلى ربيع أخر لم يولد في حياتي بعد .. وقد أموت ولا أراه.

❖ ❖ ❖

إلى روح والدي .. الكبير .. الأستاذ والشاعر والأديب (أحمد علي حسن) .. الذي كثيرا ما تعلمت منه قيمة الإنسان .. ومكانة العقل .. ورحابة التفكير .. بلا قيود أو حدود أو سقوف

❖

وفاء لذكراهم العطرة وأرواحهم النبيلة



وانا في الستين..

لو تأخذني معك أيها البحر .. وترحل بعيدا حتى أخر ضفاف شطآنك المشتهاة في الحلم.

في بلادي اليوم قتل .. ودمار عبثي ..
كل لحظة تمر خبر جديد حزين ... طفلة تيتمت .. زوجة ترملت .. أم ثكلى .. وأب مفجوع، بيت تهدم .. حي مغلق ... قرية هُجِّرت شباب يموت.. وأخر يهاجر .. فيموت المستقبل قبل أن يولد.

ادخرت فتى في العشرين مازال في القلب يخفق، يعاند كبحار لا ييأس .. وأنا في الستين.
لكن ... لا أدري!!
أتغلبه عواصف القتل والدمار وهو يعاند .. فتغلبني معه .. كسير الروح .!

دائرة الحياة تضيق .. تضيق بقدر ما يضيق الوعي الذي يحيط بي عن فهم ما يحدث، في البيت .. في الحي .. في الشارع

مساحة الموت تتسع تضغط روحي .. وما عدت أحتمل
أنا من نذرت روحي للستين كي تولد .. للحياة من جديد
لا أريد أن أموت كسيرا .. ينتظر، بل كبحار يعارك العواصف لينجو بقاربه
....
لو تأخذني معك أيها البحر .. وترحل بي بعيدا .. بعيدا
حتى أخر ضفاف شطآنك المشتهاة في الحلم

معاذ حسن
طرطوس ٢٠١٥



مقدمة في أحلام العمر المحبطة

بالرغم من بلوغي سن الثالثة والستين، أحس في داخلي فتى يرفض أن يتقدم به العمر. مازال – كما كنت أنا هو في الثامنة عشرة – يحلم بالحب والسفر والترحال والتعرف على العالم.

يحلم بدراسة الإخراج السينمائي نتيجة عشقي، الذي لم ينكسر، كان وما يزال، للسينما.

يحلم بتعلم عزف الكمان، والرقص في جميع طقوس الفرح لدى شعوب العالم.

يحلم بالمشاركة في نشاط إنساني نبيل، وحراك اجتماعي محلي، ثقافي فني وسياسي، مستقل. متعدد وخصب.. إلخ.

وهي أشواق استهلكت – وما تزال – كلينا، كثيرا، بمتعة عارمة تعادل متعة الإغفاءة على حلم جميل. لذلك بقيت مجرد أحلام أغفو وأصحو عليها طيلة عمري حتى اليوم.

لكن مع تقدمي بالعمر، في الواقع اليومي المعيش، كنت محكوما بخيارات أخرى كانت هي الأقرب إلى نفسي من بين الخيارات البعيدة عن أحلامي تلك.

مشكلتي اليوم: تتلخص بالمفارقة الصارخة بين هذا الفتى القابع في أعماقي بكل أشواقه وأحلامه كما هي، ويرفض أن يكبر ويشيخ. وبين عمري الحقيقي الذي يفترض به أنه سقف كل أشواقي وأحلامي السابقة بشخصية مجتمعية تشكلت ولم يعد لها القدرة على التجاوز. فهي محكومة بإرث ثقافة مجتمعية قديمة عنوانها الكبير: التعقل والحكمة .. بمعنى السكون والهدوء والابتعاد عن أحلام وطيش الشباب .. في سن النضج حتى الشيخوخة فالموت، لأن النضج حسب هذا الإرث، يعني ليس ما هو أفضل مما كان. وهي مقولة تعبر عن عجز شيخوخة مبكر، بضمير مجتمعي مرتاح.

وهكذا تعود شخصيتي لتتقاطع ولو بخيوط واهية ومحدودة مع ثقافة مجتمعية تقليدية موروثة، بدأت وعيها الأول بالتمرد عليها والقطيعة النهائية معها.

وما يزال هذا الشرخ يحاول السيطرة على دواخلي لدرجة تحوله إلى صراع، لكني أعيه كصراع بين ثقافتين ترفض أي منها أن تحتضر أو تستسلم للأخرى. ولعل مآل العديد من أجيال عمرية متقاربة في مجتمعاتنا العربية بدأت لتوها العقد الخامس من عمرها، أو تكاد تنهيه، شبيه بحالتي هذه. الأمر الذي يعكس ويلخص مآل مجتمعاتنا العربية عموما، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، التي ما تزال فجوة الحداثة فيها كبيرة وواضحة، رغم كل أشكال التحديث التي تحاول النخب المجتمعية والاقتصادية والسياسية، الحاكمة فيها أن تسبغه على هذه المجتمعات.

فلا الحداثة انتصرت كمؤسسات وبنى، وبالتالي كعقلية عامة تحكم التفكير المجتمعي اليومي، ولا هي انهزمت كليا كمشروع مستقبلي .. لدى الكثيرين في الوعي الجمعي العام، لاسيما عند العديد من نخب ثقافية وسياسية واقتصادية.

وكذلك الأمر بالنسبة للموروث التقليدي وبناه القديمة. فلا هو انهزم في فترة مد أفكار الحداثة والتنوير العقلاني، والثورة في مجتمعاتنا العربية، ولا استطاع بالتالي إقصاء مشروع الحداثة بالكامل رغم انتصاره المرحلي راهنا، حيث نشهد اليوم ومنذ عقدين من الزمن عودة قوية وعصابية – تدميرية – له.

أنا أعي وأعرف تماما أن هذه المفارقة في ذاتي ليست نابعة من شرط بيولوجي أو سيكولوجي خاص بي. وإنما هي تعبير عن شرخ ثقافي داخل شخصيتي بدأ يتشكل منذ عقدين من الزمن. فذاك الفتى الذي كنته ذات يوم أنتجته لحظة مجتمعية سابقة أتاحت المجال لثقافة حداثية بأفق تغييري نهضوي واسع وكبير، كونها كانت محكومة أيضا بشرط تاريخي أنتجته سياقات تاريخية متعددة (عصر النهضة العربي، النضال ضد الاستعمار في سبيل الاستقلال الوطني ، والعروبة. والنضال ضد الإقطاع، والرأسمال، في سبيل بناء مجتمع التنمية والعدالة والاشتراكية.. إلخ).

أما شخصيتي الحالية في بداية العقد السادس، فهي خليط بقية من تلك الأحلام والأشواق التي لم تنكسر، لكنها مُحبطة كونها مسقوفة بكم الإخفاقات الشخصية الكثيرة،

والمجتمعية الكبيرة التي أعادت إنتاج ثقافة مجتمعية تقليدية قديمة تقوم بأسر الشخصية الإنسانية في مقولة: لا يمكن فعل شيء.

السؤال الملح هنا: لماذا هذا المد والجذر المجتمعي عندنا، تارة لصالح الحداثة، وتارة لصالح الموروث التقليدي المتخلف. كما هو حاصل اليوم؟. لماذا تبقى مجتمعاتنا، ضمن هذه اللحظة الإنسانية العالمية المتقدمة، في منطقة رمادية وسطى تخفي المزيد من التعقيدات والاحتقانات المرعبة والمدمرة؟.

ثمة إجابات بحثية كثيرة متنوعة ومعمقة، اشتغل عليها العديد من المفكرين والباحثين العرب، منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم. لكني سأحاول مقاربة الجواب هنا بما له علاقة بسياق هذه السطور مشيرا إلى الحدث المفصلي المؤسس للتاريخ العالمي الحديث، الذي **ميز أساس بناء الشخصية الإنسانية الجديدة** في مجتمعات أوروبا والغرب الحديث عموما، عن الأساس التواكلي الغيبي (الميتافيزيقي) القروسطي القديم، الذي قام عليه – وما يزال – بناء الشخصية العربية الإسلامية. ليتبين لنا هول المفارقة بين عقليتين وطريقتين في التفكير لشخصيتين إنسانيتين تنتميان لعالم واحد في لحظة إنسانية واحدة لعل أهم ما يميزها، سهولة التنقل وتبادل المعارف والمعلومات بكل شفافية ويسر بين مختلف شعوب الأرض.

فمنذ عام ١٤٩٢، أواخر القرن الخامس عشر، عندما بدأ كريستوف كولومبس مغامرته التاريخية بالإبحار، لا يعرف إلى أين بالتحديد، في مجاهل بحر الظلمات كما كان يسمى آنذاك، (المحيط الأطلسي) اليوم. مكتشفا بذلك، دون أن يدري هو بداية، الأرض الجديدة البكر، أو ما سمي لاحقا القارة الأمريكية.

منذ ذلك العام وحتى اليوم بل وحتى المستقبل غير المنظور، يبقى الفرد الأوروبي والشخصية الغربية عموما إنتاج فكرة **المغامرة والاكتشاف الدائمين**. بمعنى أن تلك المغامرة والنجاح فيها والدهشة التي ولدتها في عمق القارة الأوروبية نتيجة سحر الاكتشاف والنتائج المادية المتمخضة عنها. يضاف إلى ذلك أن سياق تاريخي جديد كان يتشكل في أوروبا منذ أواخر العصور الوسطى، في القرن الخامس عشر، وأوائل العصر الحديث، ثورات علمية فكرية،

وسياسية اجتماعية، واقتصادية، واكتشافات جغرافية وطرق بحرية جديدة، وتحولات ديمغرافية هائلة داخل القارة.

يقابل ذلك أن المخيلة الأوروبية، المخيلة الأدبية في الثقافة الأوروبية آنذاك، منذ القرن الخامس عشر، كانت تنتج معادلا ثقافيا أدبيا لشخصية كولومبوس الحقيقي والواقعي، تجسدت بداية بشخصية " فاوست " التي صارت عبر تكرارها كأسطورة في الأدبيات اللاحقة حتى اكتملت في مسرحية " فاوست " لغوته بين عامي ١٧٧٠ – ١٨٣١، طيلة فترة هي (من أكثر أحقاب التاريخ ثورية واضطرابا)، رمزا للقوة والإرادة الجامحة اللتان تصنعان النمو والتطور .كما يرى الباحث الأمريكي " مارشال بيرمان في كتابه (تجربة الحداثة)[١]

كل ذلك شكل الأساس التاريخي المفصلي لإنتاج وولادة شخصية الفرد الأوروبي الحداثية بعنوان كبير هو (المغامرة والاكتشاف والتجدد). فالفرد الأوروبي والغربي عموما، وبغض النظر عن عمره الحقيقي سواء أكان شابا فتيا أم متقدما في العمر، منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم وفي أي مجال يعمل فيه لا يفكر إلا **بالتميز** من خلال سحر المغامرة والاكتشاف الدائمين، ولا يمكن لقيم مجتمعية موروثة أن تحكم هذه الرغبة. بل إن القيم الموروثة إن وجدت هي التي تخضع لتلك الرغبة الجامحة في الاكتشاف والتجدد والتطور بل والتميز في كل ذلك.

من هذه النقطة يمكننا فهم مغامرة المستشرقين الأوروبيين، وبغض النظر عن الدوافع المعرفية النبيلة أو السياسية الغير نبيلة، في الاشتغال المعرفي على إعادة اكتشاف تراث الحضارة العربية الإسلامية ومجمل تراث شعوب الشرق بقراءة معرفية حديثة وفق مناهج بحثية حديثة أيضا، لدرجة أن الباحثين العرب والمسلمين منذ أوائل القرن العشرين بمختلف مشاربهم الفكرية والعقائدية اعتمدوا بدورهم على نتائج دراسات المستشرقين ومناهجهم المعرفية في إعادة تسليط الضوء على هذا التراث وفهمه.

وعلى ذات القياس، ما الذي يدفع – كما نقرأ ونسمع ونشاهد باستمرار – الفرد الأوروبي والغربي، أن يغادر مستوى الرفاه اليومي المتحقق لديه في مجتمعه، كي يقطع صحراء

---

[١] -: حداثة التخلف – تجربة الحداثة " تأليف (مارشال بيرمان) ترجمة: فاضل جتكر. دار كنعان للدراسات والنشر. دمشق. ١٩٩٣. الفصل الأول: " فاوست غوته – تراجيديا التنمية ".

أفريقيا، أو بادية بلاد الشام وصحراء الجزيرة العربية، على سبيل المثال لا الحصر، منذ بدايات القرن العشرين، معاينا جغرافيتها ومناخها وقبائلها الرحل وناسها المقيمين، متعرفا بذلك عن قرب على عاداتهم وأعمالهم وأخلاق المعاملة لديهم، مشيا على الأقدام. أو دخوله مجاهل غابات أفريقيا وأمريكا الجنوبية للتعرف على عوالم بقدر ما هي جميلة هي أيضا مخيفة. أو تسلق أكثر جبال وقمم العالم ارتفاعا وأصعبها وصولا، أو الغوص في أعماق البحار والمحيطات، متحملا بحماس شديد قسوة كل ما ينتج عن ذلك حتى الموت. غير فكرة المغامرة والاكتشاف التي تحكمه. ومراكما بذلك، بصورة دائمة، معارف جديدة ودقيقة عن هذا الكوكب الذي نعيش عليه. أو يقدم لنا الإمتاع والدهشة بألعاب السيرك الرياضية الخارقة بمهارات ولياقة من يقوم بها.

لذلك فالشخصية الأوروبية والغربية، وليدة الحداثة وما بعدها، متفوقة على ما عداها في كافة المجالات. في الرياضة والفنون والثقافة والفكر والفلسفة والاقتصاد والسياسة والاجتماع المدني والعلوم، وكل مجالات الإبداع البشري. لأن المغامرة والاكتشاف هما عنوان الشخصية الأوروبية والغربية عموما، وقد عززتهما مقدمات وإنجازات الحداثة الأوروبية التي صارت اليوم ملكا متاحا لجميع شعوب الأرض، كما هو حاصل ويحصل منذ منتصف القرن العشرين لدى العديد من مجتمعات ودول جنوب شرقي أسيا (ماليزيا، كوريا، الهند، الصين، واليابان التي باشرت إقلاعها الحداثي منذ أوائل القرن العشرين).

بينما مجتمعاتنا العربية الإسلامية ما زالت تراوح بين مقدمات حداثية متواضعة يطغى عليها أكثر الأحيان نمط تغريبي شكلاني استهلاكي مبالغ فيه. وبين الخضوع الطاغي اليوم، لمقتضيات الموروث التواكلي الغيبي، المغلق أمام متطلبات الحداثة ومقدماتها، التي تُعتبر حسب هذا الموروث كفرا وإلحادا يجب محاربته والقضاء عليه حتى في عقر داره إن أمكن. وفي تعبير أهدأ، غزوا ثقافيا يجب مقاومته وردعه عن مجتمعاتنا المستقرة والمطمئنة ليقينيات عقليتها المسبقة التكون.

لذلك وبالعودة إلى ما بدأت به هذه السطور فإن مأزقي الشخصي، كفرد، يتبدى اليوم في قلب اللحظة الضائعة بين المد والجذر، في صلب المراوحة المجتمعية بين الحداثة أو التحديث من

جهة أو الاحتكام للموروث القديم والعودة للأصول. وينعكس ذلك في الشرخ الكبير الذي بدأ يتعمق نتيجة لذلك حتى داخل أصغر مؤسسة أعيش فيها، بل كنت السبب الرئيس في وجودها، داخل أسرتي، وتتجلى في علاقتي مع أولادي.

فكل ما تمردت عليه في شبابي – وما زلت – تبدو له مكانته الخاصة والمحترمة وأحيانا لدرجة القداسة، في نظرهم. وكل ما كنت أهمله ولا يعنيني كثيرا، كالإفراط في التعلق بالشكليات والمظاهر، صار في صلب اهتماماتهم الرئيسة، **طبعا كأغلب أفراد جيلهم** في المجتمع الذي نعيش فيه، بينما كل ما أعشقه وأتذوقه وأتداوله من أفكار، يبدو لهم غير ذي أهمية.

فهل أقول أن السبب في ذلك يعود إلى تقصير أو أخطاء في التربية؟.

لكن ما هو حيز أو هامش التربية الذي تركته أنماط الحياة الحديثة ومجتمع الاستهلاك للأهل، أو حتى للمدرسة التي تشهد تراجعا كبيرا في دورها التنويري نتيجة ضعف كبير في كادرها التعليمي والتربوي اليوم؟.

ولنأخذ الشاشة الصغيرة الملونة بدأ بالموبايل فالكمبيوتر فالتلفزيون وأقنيته الفضائية العديدة، مثالا على ذلك.

إذا هل أقول إنها العولمة .. أو ثورة تقنيات وسائل الاتصال الحديثة؟.

بالتأكيد – من وجهة نظري – لا علاقة للعولمة بكل ذلك. قد تكون ثورة وسائل الاتصال الحديثة، ساعدت في الكشف عن الخلل وتوضيحه أكثر، شأنها شأن كل الثورات العلمية والمعرفية عبر التاريخ. فتقنياتها الحديثة حيادية، أما الغير حيادي فهو طريقة إدارتها واستخدامها حسب السياق المجتمعي السائد، وحسب الاهتمام والذائقة الشخصية اللتان يشكلهما هذا السياق، إذا لم تتدخل ثقافية شخصية خاصة في هذا التشكل.

فالشرط المجتمعي القروسطي السائد في مجتمعنا يدعم فقط مهارة الاستخدام التقني والبرمجي لتقنيات ووسائط ثورة الاتصال الحديثة، في الاتجاه الغالب فيها، لجهة التعويض عن المكبوت في حياتنا اليومية، واللامفكر فيه في وعينا العام، والمهزومين فيه في تاريخنا، باستيقاظ مجمل ميولنا الفردية الخاصة وغرائزنا الجمعية العامة بأشكالها ومستوياتها المتعددة،

واستدعاء الماضي وتكريس البنى الاجتماعية المتخلفة وتعميق التناحر القبلي العشائري والطائفي.

أو لجهة الانبهار والتعلق بنمط التغريب، الشكلاني في الحياة. على حساب التواصل المعرفي واللقاء الإنساني السليم، والتفكير بالمستقبل.

فقد صار من المعروف مثلا أن "داعش" وأغلب التنظيمات التكفيرية الإرهابية تمتلك بعض أمهر الخبرات الشبابية في مجال النت وشبكات التواصل الاجتماعي اليوم كدعاية لنشاطها الارهابي في العالم وتوجيهه في منطقتنا.

إن وسائط وتقنيات العولمة نوافذ أتاحتها ثورة وسائل الاتصال الحديثة والمستمرة من أجل التواصل واكتساب المعارف بكل يسر وشفافية ووضوح. إنها نوافذ لتنمية العقول وتعزيز اللقاء الإنساني وتدعيمه بالحوار.

أما جيل أبنائي، جيل الشباب والمستقبل في النسبة الغالبة منه في مجتمعاتنا، فقد وجد في هذه الوسائط والتقنيات مجالا لتعزيز التسلية وهدر المزيد من الوقت بدأ بألعاب الكمبيوتر الالكترونية إلى أقنية الفيديو كليب الفضائية، مرورا بغزارة المسلسلات التلفزيونية الرمضانية وغير الرمضانية. وهذا ما أدى إلى مصادرة كل النتائج المتواضعة المتوخاة من جهدي الطويل في تربيتي لأبنائي منذ كانوا أطفالا صغارا. والقائم على تربية مفتوحة على أفكار الجهد المثمر بلا ضفاف، فقط مع ضرورة التميز والابتكار، في أي مجال من مجالات الحياة العملية المعرفية والإنتاجية. الأمر الذي أحدث شرخا ثقافيا كبيرا وعميقا بيني وبينهم.

فهل أقول إذا إنه صراع الأجيال؟.

نعم إنه صراع الأجيال، قانون التطور والحياة، ولكن .على أية خلفية وفي أي مستوى هو؟.

يبدو لي وكما أشخص هنا، أنه باتجاه الانكفاء والعودة إلى الماضي. وللمقارنة أذكر جيدا أني دخلت، أنا وجيلي أيضا، ذات الصراع مع والدي وجيله منذ منتصف ستينيات القرن العشرين حتى أواخر سبعينياته. ولكن على ركيزتين أساسيتين:

أولهما: احترام ثقافة والدي وجيله وفهم أهميتها ضمن سياقها التاريخي والمجتمعي، رغم إنجازنا قطيعة معرفية معها بعد هضمها جيدا ودون التنكر لها.

وثانيتهما : عين واثبة كالنسر على المستقبل والتفكير به من أجل تغيير بنى وعلاقات المجتمع المتخلفة التي تعيق التقدم، مع الاطلاع المستمر على الأفكار والمعارف الإنسانية التنويرية والنهضوية التي تساعد في ذلك.

أما جيل أبنائي بالغالب، فعيونهم مغمضة بالنسبة للمستقبل، وتفكيرهم محكوم بشرط الحاضر بكل سلبياته وهزائمه، لذلك فهو مسكون بحنين نوستالجي كبير لماض متصور، نتيجة العجز عن صنع المستقبل.

لذلك فالأمر الأكثر خطورة هنا، على صعيد مجتمعاتنا العربية، المتعددة قبليا – وليس مدنيا – هو : أن الماضي يتشظى إلى ماضويات عديدة حسب الانتماء الإثني العرقي، أو الطائفي وحتى العشائري، وهذا ما حدث ويحدث اليوم عمليا على أرض الواقع منذ بدء الانفجارات المجتمعية الكبيرة في عالمنا العربي أواخر عام ٢٠١٠.

لذلك أسأل : هل تؤسس هذه الخلفية لصراع أجيال يساهم في صنع مستقبل مجتمعي أفضل؟

أذكر في هذا السياق جلسة حوار جمعتنا أنا وبعض الأصدقاء من جيلي مع بعض الشباب من جيل أبنائي، فكانت آراءنا أنا وأصدقائي تعكس تفكيرا نقديا وراديكاليا قاسيا لثوابتهم ويقينياتهم الجاهزة، رغم كونهم شباب. فلاحظ أحدهم ذلك بصمت ثم قال بصوت واضح : **فعلا تبدون في تفكيركم وآراءكم، أنتم الشباب ونحن أقرب لجيل الشيوخ.**

فهل أقول إذاً : أني صرت مهزوما داخل بيتي بحيث صرت غير مفهوم بالنسبة لهم، وليس بمقدوري إعادة صوغ العلاقة معهم إلا على أساس المتفرج والمراقب السلبي؟.

قبل الجواب هنا يحضرني قول المخرج السينمائي السوفييتي الكبير سيرجي أيزشتاين في عشرينات القرن العشرين : (لسنا نحن الذين نصنع سينمانا بل الزمن الثوري هو الذي يصنعنا ويصنعها).

وبذات المعنى يمكن القول أن زمن الهزائم والنكسات والإحباطات، والاستبداد العربي المزمن، مع غياب الحوامل الاجتماعية القوية كرافعة كبيرة لقوى التغيير والتقدم باتجاه المستقبل. هو الذي أدى إلى انكسار أحلام، أجيالنا الشائخة. ويصنع بالتالي مصير الأجيال الشابة الجديدة المتلاحقة منذ سبعينات القرن العشرين بتدرج واضح ضمن زاوية منفرجة

واسعة الطيف. لكنها ضيقة جدا بأفقها التنويري والعقلاني. بدأ من الاتجاه المحافظ والمتزمت وصولا إلى الاتجاه الأصولي التكفيري، مرورا بنمط التغريب الشكلاني المفرط في سطحيته.

فملاحظة فاحصة على نماذج شبابية متعددة، أو تصفح العديد من منتديات الحوار الشبابية في مواقع الإنترنيت العربية، تشي بشرخ ثقافي كبير ليس على أرضية الحوار والتنافس الثقافي. بل على أرضية التشظي المجتمعي والفقر الروحي والقيمي الذي يعيد إنتاج الفرد الأعزل الضائع بين شكلانية تغريبية مفرطة، وبين تزمت ديني طائفي أصولي قاتل. وكثيرا ما نلحظ نماذج تجمع بين هذين النقيضين المتنافرين جدا.

وهذا ما أدى ويؤدي بي إلى عزلتي الخاصة التي لم أخترها، ولم تخترني، بل إن مكر الواقع الذي هو جزء من مكر التاريخ. هو ما فرض علينا هذا اللقاء، الذي أحاول جاهدا ألا يطول كثيرا.

لذلك تجعلني تلك **المصالحة المستمرة في دواخلي، بيني وبين أحلام الفتى والشاب الذي كنته يوما ما، كما أشرت في البداية، أكثر توازنا وتجاوبا مع وقائع الحياة المستجدة دوما،** بالعكس مما يمكن أن تفرضه عليّ عزلتي هذه. لأنها مازالت هي أحلامي التي لم تنكسر، بعكس كل أحلام بل وأوهام الشعارات السياسية السابقة التي اشتغلت وناضلت من أجلها زمنا طويلا من عمري والتي انكسرت فعلا، لكن ضمن أفق واسع لمراجعة نقدية ليست جلدا للذات يستدعي جحودا وإنكارا لها. أو نكوصا سلبيا في الحياة اليومية. وإنما ضمن فعل ثقافي إنساني يعيد إنتاج الأفكار في الثقافة والفكر والسياسة والاجتماع، من خلال الإطلاع المستمر وانطلاقا من مفردات الحياة اليومية في الشارع والحارة والقرية، ومواقع العمل، وليس من عقائد مسبقة الصنع.

فهل أنا ملام، بعد كل ذلك على التشبث بذلك الفتى وبأحلامه حتى ولو صارت مجرد أوهام؟



يقول مثل صيني أن على المرء أن ينجز ثلاثة أمور في حياته

أن يزرع شجرة .. وينجب طفلا .. ويؤلف كتابا.

من جهتي: زرعت أشجارا .. وأنجبت أطفالا .. وها أنا ذا .. متأخرا جدا .. أصدر كتابا.

وكم كنت أتمنى لو كان باستطاعتي إصدار كتابي هذا في سنين مبكرة .. لكن جملة أسباب كانت تشكل عائقا أمامي، لعل السطور السابقة أضاءت بعضا منها، إضافة لفكرة كانت تحكمني .. وما زالت .. وهي أن الكتاب الأول يجب أن يكون ذو طابع بحثي تحكمه فكرة هامة في سياق تحليلي عميق ومتوازن .. وهو ما أعترف أني عجزت عن إنجازه حتى اليوم .. ربما بسبب بعض الكسل والتخاذل أمام جدية المشروع مضافا لذلك التعلق والانشغال بالأوهام الإيديولوجية الكبيرة سنينا عديدة في حياتي .. طبعا غير نادم على تعلقي بتلك الأفكار والأوهام فهي سمة وفاء ملازمة لزمني ولأفكار جيلي الشاب آنذاك .. رغم أني بدأت بكتابة المقالة والنشر في العديد من الصحف والدوريات العربية منذ ثلاثين عاما مضت.

لذلك لا أدعي أن كتابي هذا يمتلك رصانة وقوة وعمق الكتاب الذي كنت أفكر وأحلم بإنجازه .. فهو يحوي عدة مقالات كتبتها في أوقات مختلفة متباينة ومتباعدة نشرت الكثير منها سابقا، باستثناء مقالتيّ القسم الأول عن الوعي الديني الشقي اللذين كتبتهما وأنا أفكر بالإعداد لإصدار هذا الكتاب. لكن ما يجمعها جميعا، أنها وليدة لحظات إحباط مجتمعية متتالية .. أتابع فيها وما أزال سمة **الإخفاق الدائم في مجتمعاتنا العربية** :

إخفاق في فكرة الإصلاح الديني .. إخفاق في مشروع وفكر النهضة العربية .. إخفاق في دخول العالم المعاصر من موقع الفاعل لا المفعول به .. إخفاق في تحقيق تنمية مجتمعية إقتصادية مستدامة .. إخفاقات متتالية في مواجهة إسرائيل.. إخفاق في مشروع القومية العربية والوحدة بين الشعوب .. إخفاقات الشعوب في مواجهة حكامها الطغاة .. إخفاق في تحديث المجتمعات ببناها التحتية من الداخل .. إخفاق في حفظ الكرامة الإنسانية للمواطن كفرد عاقل وحر.

بينما النجاح الوحيد الذي نحققه اليوم هو تفنن الحكام العرب في قمع شعوبهم من جهة، والاستبسال في حروبنا الداخلية مع بعضنا البعض وتفتيت مجتمعاتنا العربية من جهة ثانية؟!

لذلك رأيت أن أسمي كتابي الأول هذا (مقاربات في "سوسيولوجيا الإخفاق") مستعيرا هذا المصطلح من الباحث الفرنسي – الجزائري (محمد أركون) الذي ابتكره وأشار إليه في العديد من أبحاثه ودراساته النقدية المعمقة في الإسلام ومجتمعاته ليضيء من خلاله على

المخيال الشعبوي الجمعي المتشكل تاريخيا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية منذ القرون الوسطى والذي يتحكم فيه ويغذي أوهامه نسق كبير ومتعدد من الخطابات الدينية الفقهية المتشددة حتى اليوم، لذا فهو يقاوم ويحاصر أية فكرة عقلانية حداثية تنويرية حديثة لا مفكر فيها، ولا تتناسب مع المكونات المسبقة لهذا المخيال، بدءا من فلسفة (ابن رشد) في القرن الثالث عشر، مرورا ب أفكار(طه حسين) العقلانية أوائل القرن العشرين، والقائمة تطول في القرن العشرين وصولا إلى قراءة (نصر حامد أبو زيد) للنص الديني وتأويلة على أساس عقلاني نقدي أواخر القرن لعشرين، وليس أخيرا ب (محمد أركون) الذي قام مشروعه العلمي البحثي على نقد العقل الإسلامي عموما وفق أحدث المناهج التاريخية والمعرفية في الغرب المعاصر، والذي رحل عن عالمنا عام ٢٠١٠..

لهذا السبب خصصت في القسم الأول من كتابي هذا، مقالين، في سياق عرض مقارن بين أزمة الوعي والروح المسيحية في الغرب مع بداية عصر النهضة، وأزمة الوعي والروح الإسلامية المستجدة دوما والمستفحلة اليوم من خلال حركات الإسلام السياسي والجهادي، التي تلخص أزمة **"الوعي الشقي"** في الإسلام كما سأوضح، كتبتهما حديثا للإضاءة على السياق التاريخي السوسيولوجي الطويل الذي ساهم في إنتاج هذا المخيال الشعبي الجمعي.

فمعرفة هذا السياق الذي كان يحكمه دائما لحد كبير – كما أزعم – جدل الاشتباك والتجاذب بين **القبيلة والإسلام**، يفسر أيضا لماذا أخفق كل هؤلاء الفلاسفة والعقلانيين والمتنورين الكبار في تاريخنا منذ ابن رشد وحتى محمد أركون. ما أدى أيضا إلى غربة المثقف، المزمنة، في مجتمعاتنا.

ثم تابعت في الأقسام الثلاثة المتبقية من الكتاب، مختارا عدة مقالات كنت كتبتها سابقا في أوقات متباعدة نسبيا. وكلها تقارب الوعي الشقي والإخفاق المجتمعي من مستويات وزوايا نظر أخرى.

لذلك فإن ما يحكم مقالات هذا الكتاب هاجس ثقافي تنويري واحد .. وهم مجتمعي نهضوي .. وتفكير مستقبلي حالم.

أرجو أن ينال اهتمامكم .. وأن لا تتعبكم قراءته

القسم الأول

الوعي الديني "الشقي"
هل يمكن إنقاذ الروح الإسلامية؟.

أزمة الروح المسيحية في أوروبا
منذ بدايات عصر النهضة

بداية أرى ضرورة توضيح ما أعنيه ب "الروح" هنا تحديدا .. إذ توجد لهذه الكلمة معاني ودلالات عديدة مترادفة ومتباينة لها علاقة بجذر الفهم والتفسير، حيث يوجد الجذر الديني للكلمة الذي يعطيها بالعموم مدلولا مستقلا عن حركة الجسم الإنساني كونها كائن مستقل خلقه الله ليكون وسيطا بينه وبين الإنسان.. فتختفي الروح بموت الإنسان .. أو تموت معه. وهي في هذه الحالة هبة من الخالق ويستردها عند الموت.

والجذر الأخلاقي المرتبط بمنظومة القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في مجتمع ما فروح الجماعة تكون مجرد الامتثال لهذه القيم والتقاليد السائدة ..

والجذر الفلسفي الذي أيضا يتنوع حسب كل فيلسوف أو اتجاه فلسفي، فهناك اتجاهات فلسفية تعزز وجود الروح، بمعنى الفكرة، المستقل ويكون كل الوجود المادي الأخر ليس إلا صورة محايثة لها . وهو ما يسمى بالاتجاه المثالي في الفلسفة .. وبالمقابل هناك اتجاهات مادية تقول ما معناه أن لا وجود للروح خارج الجسد الإنساني الحي في حركته وتفكيره وميوله وعواطفه وبعد موت الجسد فإن ما يبقى من الروح هو ذكرى أثيرية لشخصية وأفكار صاحبها، وربما يعزز هذا الاتجاه الجذر العلمي .. الذي تأسس على كشوف علم النفس من جهة وعلى تشريح الجملة العصبية للإنسان من جهة أخرى وتوازنها الذي يعطي لكل شخص صفاته وطباعه الروحية الخاصة، بمعنى طريقة تعامله مع الآخرين وبالتالي استقبال الآخرين له على أساس صفات الروح التي يحملها...

وهناك الجذر التاريخي كأن نقول روح العصر .. أي ما يميز فترة زمنية تاريخية عن أخرى، أو مجتمعات بشرية عن أخرى في ذات الفترة الزمنية التاريخية، وغالبا ما تكون روح العصر متلونة أو متداخلة بشكل كبير بروح الجماعة الدينية أو القومية أو الإثنية الأكثر اتساعا في المجتمع الذي نعاينه، بكل الميول والأفكار والتناقضات التي تتجاذب هذه الجماعة، وهذا هو الجذر الذي أود مقاربته في السطور القادمة.

وكثيرا ما تكون روح العصر تعاني من اضطراب بسبب بداية تحول تاريخي نوعي ومفصلي يمر بها مجتمع من المجتمعات البشرية الكبيرة، أو إرتكاس تاريخي كبير يتعرض له، فينعكس ذلك أيضا صراعا أو اضطرابا داخل روح الجماعات التي تعيش فيها . صراعات تلخص كيفية وعيها لروح العصر المضطربة التي تعيش مناخها.

فالروح التي أقصد الإشارة لها هنا تعني .. كما أزعم .. هي وعي الذات والعالم في سياق لحظة زمنية أو تاريخية مضطربة.

وعلى سبيل مقاربة الموضوع بوضوح أكثر أقول: أنه منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر ميلادي بدأت تظهر في الوعي الأوروبي العام من خلال أبرز مفكريه وفلاسفته آنذاك .. أزمة تسمى ب"أزمة الضمير الأوروبي"[٢] استمرت حتى أواخر الربع الأول من القرن السابع عشر الذي دشن انتصار العقل.

وقد بدأت أزمة الضمير تلك على خلفية الانشقاق الكبير في الكنيسة الكاثوليكية السائدة، في القرن السادس عشر بين البروتستانت والكاثوليك وما نتج عن ذلك من صراعات مذهبية طائفية دامية وحروب كبيرة شهدت مجازر فظيعة وكارثية بين البلدان الأوروبية المنقسمة بينهما .. ولعل أبرزها حرب الثلاثين عاما بين عامي ١٦١٨ -١٦٤٨.

وتجلت أزمة الضمير تلك بنظرة الارتياب والشك تجاه الكنيسة وتلخصت بسؤال عميق حول إمكانية إنقاذ "الروح المسيحية.!"

طبعا أغلبنا صار يعرف مآل الروح المسيحية في أوروبا والغرب عموما منذ انتصار العقل والتنوير والثورة الصناعية .. والعلمية اليوم .. حيث انزوت الروح المسيحية .. عموما .. في ركنها الخاص بهدوء.

السؤال الملح اليوم:

---

[٢] -: عنوان كتاب سوف نعتمد الإشارة المرجعية إليه في هذا الفصل (أزمة الضمير الأوروبي ١٦٨٠ - ١٧١٥) تأليف الباحث الفرنسي (بول هازار) ترجمة: جودت عثمان و محمد نجيب المستكاوي ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية عام ٢٠٠٤ أما الطبعة الأولى لهذا الكتاب فقد صدرت عام ١٩٤٨ عن دار الكاتب المصري في القاهرة ، وقد كتب الدكتور (طه حسين) مقدمة هذه الترجمة للإصدار الأول

هل يمكن إنقاذ الروح الاسلامية في بلدانا ومجتمعاتنا .. بشقيها السني والشيعي.. وبكل مذاهبها وفرقها و"هرطقاتها" الأخرى، من انغلاقها المذهبي القاتل والمدمر .. ومن فتاوى التكفير والحروب الطائفية .. وفكرة الجهاد القروسطي المقيت والمتخلف .. ومعاداة العلم وأفكار التقدم والتحرر؟.

وإلا كيف يمكن إنقاذ مجتمعاتنا من هذه الروح الاسلامية التي تفتك بمجتمعاتنا بأبشع مما فعلته وتفعله الحروب الاستعمارية.. والتدخل الخارجي .. والأنظمة الاستبدادية .. مجتمعين؟.!

طبعا لا تبدو الإجابة سهلة على هذا التساؤل المزدوج قبل أن نعرف ولو بإيجاز كيف تم ذلك في الغرب المتقدم منذ قرون وفي أوروبا تحديدا .. ولا أدعي هنا أني سأقول ما هو جديد فكثيرة هي تحليلات وتدقيقات مفكري الغرب وكتابات المثقفين والباحثين العرب حول هذه اللحظة المفصلية تاريخيا ومعرفيا وإنسانيا في سياق التقدم التاريخي الحديث لمجتمعات وشعوب أوروبا منذ أواخر القرن السابع عشر، لكن ما أود التأكيد عليه هو عرض مقارن بيننا وبين الغرب علّه يساعد على بلورة أو إضاءة جواب على سؤالنا الملح اليوم وهو: هل يمكن إنقاذ الروح الإسلامية اليوم؟.

وإلا كيف يمكن إنقاذ مجتمعاتنا العربية من أزمة الروح الإسلامية الخانقة كما نعيش ونعاين؟.

وبشكل أكثر تحديدا هل يوجد اليوم ما يمكن تسميته ب"أزمة الضمير العربي" التي بإمكانها، وبشكل ملح وجاد، استدعاء السؤال عن إمكانية إنقاذ الروح الإسلامية، أو تجاوز ذلك نحو إمكانية إنقاذ الروح العربية ؟.

مقدمات هذه اللحظة في الغرب -:

لا حدث .. ولا تحول يأتي من فراغ، سواء أكان فيزيائيا محضا يخص الطبيعة أم إنسانيا يخص الطبيعة البشرية فردا كانت أم جماعة. وكذلك فلكل لحظة تاريخية مفصلية أو مؤسسة في أي مجتمع من المجتمعات البشرية، لا بد من وجود مهاد زمني سابق وطويل لها قد يستمر

عقودا وربما قرونا من السنين حسب ظروف اللحظة العالمية تاريخيا من جهة، وديناميكية المجتمع المرتبطة أيضا بإمكاناته الحيوية وتطلعاته البشرية من جهة ثانية. مهاد تتراكم فيه مقدمات تلك اللحظة وتنضج فيه معطيات وأسباب التحول الجديد الذي تشير إليه تلك اللحظة وهي ترسم أفقا مستقبليا له.

وهكذا فكل اللحظات المؤسسة لعصور الحداثة والتقدم في أوروبا والعالم فيما بعد، كان لها مهادها الخاص الذي راكم طويلا مقدمات التحول لكل عصر فيه بدءا من عصر النهضة الأول في القرن الخامس عشر مرورا بعصر العقل في القرن السابع عشر فعصر التنوير في القرن الثامن عشر وعصر الثورات الذي دشنته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، فالثورة الصناعية التي بدأت أوائل القرن التاسع عشر ومن ثم الثورات العلمية والتقنية الجديدة التي ما زالت تتالى فصولا حتى اليوم.

ولتوضيح هذا المهاد التاريخي الطويل سوف أعتمد على التحقيب التاريخي الذي فصله الباحث السوري الأستاذ (هاشم صالح) في كتابه الهام "مدخل إلى التنوير الأوروبي"[٣]، مفترضا مفترضا .. حسب إطلاعي المتواضع .. أنه يتقاطع في قواسم مشتركة مع الكثير من الأبحاث والكتابات حول هذه العصور.

يجتهد الباحث (هاشم صالح) في توضيح عصور الحضارات الأوروبية مستخدما مصطلح علم الجيولوجيا (الأركيولوجيا)[٤] فيفترض أن عصور الحضارة الأوروبية مرتبة طبقات فوق بعضها فيرتب تموضع هذه الطبقات من الأدنى إلى الأعلى على الشكل التالي:

١ - : الطبقة السفلى بمعنى الأقدم تاريخيا هي مرحلة الحضارة اليونانية – الرومانية - وربما بتسمية أدق تاريخيا كما نرى – (الهيلينستية) كونها شملت تاريخيا منطقة الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط منذ وفاة لإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ق.م، والتي امتدت حسب

---

[٣] -:هاشم صالح "مدخل إلى التنوير الأوروبي" إصدار (دار الطليعة و رابطة العقلانيين العرب) بيروت .. الطبعة الثانية، تشرين الأول ٢٠٠٧.

[٤] - : علم حديث يهتم بدراسة آثار الحضارات البشرية القديمة

الأستاذ (هاشم صالح) منذ القرن الخامس قبل الميلاد (عهد سقراط)[٥] إلى القرن الخامس بعد الميلاد.

٢ - : تليها الطبقة الثانية طبقة حضارة العصور الوسطى وهي تمتد حسب قراءته منذ القرن الخامس ميلادي مع انهيار الإمبراطورية الرومانية عام ٤٧٦م والانتصار الشامل للمسيحية في أوروبا، وتستمر حتى سقوط الإمبراطورية البيزنطية في الشرق عام ١٤٥٣م أي ما يعادل ١٠٠٠ سنة تقريبا، وبذلك تكون هي أطول مرحلة حضارية عقلية في تاريخ المنطقة وربما الشعوب في العالم.

٣ - : منذ القرن الخامس عشر تبدأ مقدمات عصور النهضة الأوروبية الحقيقية التي أدت إلى عصر العقل والتنوير والثورات السياسية والصناعية والعلمية.

فترة العصور الوسطى:-

لكن بما أن موضوعنا هو كيف استطاعت أوروبا الخروج من العصور الوسطى والدخول في عصور النهضة فالأمر يستدعي تسليط الضؤ أكثر على فترة العصور الوسطى كمهاد تاريخي سابق على عصور النهضة لتبيان مجالها التاريخي الحقيقي بتعدد مستوياته وتبايناته، ففترة العصور الوسطى نفسها كانت متعددة ومتباينة وليست واحدة إذ يمكننا ملاحظة العصور الوسطى البعيدة، والعصور الوسطى القريبة، طبعا، حسب التحقيب الذي أتبعه الباحث الأستاذ هاشم صالح.

فالأولى، أي العصور الوسطى البعيدة، تمتد زمنيا منذ القرن الخامس بعد الميلاد إلى القرن الحادي عشر ميلادي وكانت هي الأكثر ظلامية وجهلا واستبدادا للكهنوت الديني المسيحي.

أما المرحلة الثانية، أي العصور الوسطى القريبة، والتي يسميها الباحث بعصور النهضة الأولى لأنه كان قد بدأ التعرف فيها على فلسفة أرسطو والمنطق الأرسطي عن طريق العرب لاسيما فلسفة ابن رشد وشروحه لكتب أرسطو الذي حظي كتابه "المنطق" بأول ترجمة له إلى اللاتينية الأوروبية من بين كل كتب "أرسطو" الأخرى منذ منتصف القرن الثاني عشر الأمر

---

[٥] - : "مدخل إلى التنوير الأوروبي" ص١٥

الذي أحدث هزة كبرى في العقل اللاهوتي المسيطر المعادية لروح العلم والجدل والقائمة على ىالتسليم باليقينيات الجاهزة كما يفرضها اللاهوت الديني المسيطر آنذاك مما أدى إلى تنشيط واستقبال روح الجدل والمحاجة المنطقية للأمور، ثم تتالت ترجمة كتب "أرسطو" الأخرى مثل ("الطبيعة وما بعد الطبيعة" و كانت متبوعة بشروحات الفلاسفة المسلمين والعرب كابن سينا وابن رشد، ثم ترجمت الكتب العلمية أيضا ككتاب "المجسطي" لبطليموس عام ١١٧٥ وكتاب "الهندسة" لأقليدس والكتب الطبية لبطليموس وأبقراط وكتب الفلك والتنجيم)٦. الأمر الذي أدى إلى بداية تنشيط الحركة العلمية في مدن أوروبا الكبرى فتأسست أولى الجامعات في أوروبا كجامعة السوربون في القرن الثالث عشر وجامعة أوكسفورد في انجلترا وجامعة بولونيا، في نفس الفترة ثم تأسست بقية الجامعات بدءا من القرن الرابع عشر، بالإضافة لتأسيس مراكز ترجمة لتقل العلوم عن العرب والإغريق في طليطلة وبرشلونة وصقلية والبندقية"٧. وبذلك بدأت فلسفة أرسطو تقتحم اللاهوت المسيحي في عقر داره بقوة وعناد مما أدى إلى بذر أولى بذور التفكير العقلاني في أوروبا بمواجهة عقلية الخرافة والسحر والمعجزة الإلهية مما مهد أيضا لهزة أولى في الروح المسيحية المسيطرة آنذاك مرفقة بتساؤلات جديدة لم تعهدها من قبل العقول الخاضعة لسيطرة اللاهوت الديني المسيحي منذ قرون عديدة، لأن فلسفة أرسطو تقوم على تفسير العالم تفسيرا علميا بحتا من خلال إعطاء دور غير محدود للعقل في ذلك، كما أنها تقول بزوال الروح مع زوال الجسد بعكس ما تؤمن به العقيدة اللاهوتية المسيحية من خلود الروح بعد فناء الجسد، كما أنها تقول بقدم العالم وأزليته بينما العقيدة الدينية المسيحية تقول بحدوث العالم من الخلق الإلهي.

كل ذلك أدى إلى هزة عنيفة في العقول وإرباك واضح لدى رجال الكهنوت الديني الذين انقسموا بين متشدد في معارضته للفلسفة الجديدة ولناقليها من "الرشديين" أتباع أو تلامذة (ابن رشد) من الأوروبيين آنذاك، مع ضرورة مقاومتها، وبين معتدل حاول أن يوفق بينها وبين

---

[٦] -: المرجع السابق ص٣٢

[٧] -: المرجع السابق ص٢٩

العقيدة الدينية فالإشكالية التي ولدتها فلسفة أرسطو العقلية التي حظيت بكثير من القبول حتى بين بعض رجال الكهنوت المسيحي تلخصها الأسئلة التالية: إلى أي حد يمكن أن تتسع سلطة العقل؟. أليس لها حدود؟. ألا يمكن كبحها ووضع ضوابط لها كي لا تتعدى على سلطة الإيمان يوما ما؟. فظهر كحل تاريخي لهذا الإشكال التحدي بأسئلته التي ولدت أزمة أولى في الروح المسيحية آنذاك أول فيلسوف لاهوتي مميز في العصور الوسطى في القرن الثالث عشر هو القديس "توما الأكويني" ١٢٢٥ -١٢٧٤م الذي حاول أن يعقلن الإيمان المسيحي بمحاولته التوفيق بين فلسفة أرسطو والإيمان المسيحي، فكان يقول بوجود حقائق تخص الإيمان فقط وحقائق تخص العقل ولا يجوز الخلط بينهما .. فمسائل خلق الكون وخلود النفس هي من اختصاص اللاهوت الديني فقط ويجب الإيمان والتسليم فيها بدون الرجوع للعقل، أما دراسة الظواهر الطبيعية واستخراج قوانينها فهي من اختصاص العقل والفلسفة العقلية فقط .. أما ذا تعارضت نتائج أو حقائق الفلسفة العقلية مع حقائق العقيدة الدينية فيجب على العقل أن ينقد نفسه ويراجع ذاته كي تصبح حقائقه متطابقة مع حقائق العقيدة الدينية، وبذلك يكون القديس – الفيلسوف (توما الأكويني) قد أعطى مبكرا في سياق العقيدة اللاهوتية المسيحية آنذاك استقلالا نسبيا للفلسفة والعقل ولدورهما في فهم وتفسير الكون ولذلك يعتبر حسب العديد من الباحثين أول فيلسوف لاهوتي مسيحي في العصور الحديثة المبكرة[8] بعد خصومة وعداوة شديدة بين اللاهوت المسيحي والفلسفة منذ انتصار المسيحية الكامل في القرن الرابع الميلادي والتي اعتبرت الفلسفة منجز وثني قديم يجب محاربته[9].

لكن وبنفس الوقت فإن هذه المحاولة القسرية في مصالحة العقيدة الدينية مع الفلسفة العقلية الأرسطية كما قدمتها فلسفة (توما ألأكويني) التوفيقية أدت – كما يرى البعض – إلى

---

[8] -: يستشهد الأستاذ هاشم صالح في كتابه ص٣٧ من خلال مقطع كبير برأي المفكر الفرنسي "إيتيان جيلسون" حول توما الأكويني.

[9] -: من المهم جدا الاطلاع على المقاربة التاريخية الشاملة لهذه المسألة في كتاب "اللاهوت العربي وأصول العنف الديني" للباحث المصري (يوسف زيدان).

تشويه كل من الإيمان والعقل بنفس الوقت .. كما أدى تطويع الفلسفة في حال مخالفة حقائقها لحقائق الإيمان الديني إلى نشؤ ما سمي منذ ذلك الوقت بالمدرسة السكولائية في الفلسفة (أي المدرسانية، من سكولا : التي تعني باللاتينية مدرسة)، وهي المدرسة التي كان لها مشروعيتها وأهميتها في البداية آنذاك إلا أنها تقادمت مع الزمن وتخشبت بفعل سيطرتها قرونا عديدة على العقول في أوروبا بدءا من القرن لثالث عشر فأدمنت الشروح وشرح الشروح، أما سيطرتها طيلة قرون على طريقة التفكير في العقل الأوروبي فربما يعود لكون السقف المعرفي لتلك العصور لم يكن بإمكانه يرى أكثر أو أبعد من ذلك، فكان لابد من الانتظار حتى ظهور عصور النهضة الأوروبية التي أنجبت أول فيلسوف هزّ أركان هذه المدرسة من الأساس هو الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" ١٥٩٦ - ١٦٥٠مؤسس الفلسفة الحديثة التي أحدثت قطعا معرفيا مع كل مقدمات وأسس ليس المدرسة السكولائية فقط، بل أيضا حتى مع أسس المنطق الأرسطي برمته.

وهنا لابد .. أيضا .. من الإشارة إلى تدقيق تاريخي أخر، فالعصور الوسطى كما أسلفنا في تحقيبها ليست واحدة في مستواها العقلي والحضاري بين الشرق العربي المسلم وبين الغرب الأوروبي بل ثمة تفارق واضح بينهما من المفيد ملاحظته هنا كي نستطيع بلورة جواب عن أزمة الروح الإسلامية حاليا .. فالعصر الوسيط نفسه يمكن تقسيمه في إطار الحضارة العربية الإسلامية إلى مرحلتين كبيرتين كما يشير الأستاذ (هاشم صالح) في كتابه بناء إلى رأي العديد من الباحثين الجادين في الغرب[١٠]:

المرحلة الكلاسيكية: التي تشمل كل ما حققه العرب والمسلمون من إنجاز تبادل حضاري وإنتاج معرفي في القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام، . حيث بلغت الحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الثامن وحتى أوائل القرن الثالث عشر تقريبا أرفع مستوى حضاري لها في

---

[١٠] - : للتعمق أكثر في هذا الجانب وللإطلاع على رأي بعض هؤلاء الباحثين يمكن مراجعة الصفحات التالية من كتاب "مدخل إلى التنوير الأوروبي" ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ -٤٥.

الوقت الذي كانت فيه أوروبا تغط في نوم عميق مع كوابيس الجهل والخرافة في ظل الاستبداد المطلق للكنيسة والملك.

مرحلة عصر الانحطاط: التي ساد فيها نمط المدرسة السكولائية التي شهدتها أوروبا لكن بمستوى أقل بكثير معرفيا بحيث لم تنتج هذه المرحلة في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، بعد "ابن رشد" الذي توفي عام ١١٩٨ ميلادية، شخصية لاهوتية فذة كالقديس (توما الأكويني) حاولت أن تعقلن الإيمان الإسلامي أو العقيدة الإسلامية كما حدث في أوروبا، وقد استمرت هذه المرحلة من القرن الثالث عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، في نفس الفترة التاريخية التي كانت فيها أوروبا تدخل زمن النهضة فالإصلاح الديني فعصر العقل والتنوير والثورات السياسية والاجتماعية .. فالعلمية .. أي دخلت زمن الحداثة والتقدم التاريخي دون رجعة، بشكل صارت تمتلك العالم والكون معرفيا وعلميا وبالتالي اقتصاديا وسياسيا. .

لكن مع ذلك فإن المرحلة التاريخية للعصور الوسطى بالرغم من كل تعدد مستوياتها وتبايناتها سواء في الشرق أم في الغرب إلا أنها كانت تتصف بالخصائص المشتركة التالية:

- : هيمنة العقيدة اللاهوتية الدينية المسيحية في الغرب، والإسلامية في الشرق، على العقول.

- صورة الإنسان المتشائم الضعيف، المهزوم، الخائف من ارتكاب المعاصي والخطايا والذنوب في أي لحظة.

- : الزهد في الحياة الدنيا باعتبارها دار عبور إلى الحياة الأبقى الصالحة في دار الآخرة.

- : هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية "الأسطورية" على الوعي العام عند الناس الأمر الذي يفسر تصديقهم السريع للخرافات والمعجزات وإعجابهم بها بل وتعلقهم بها كتعويض عن ضعفهم وخوفهم.

عصور النهضة والإصلاح الديني في أوروبا:

استمرت العصور الوسطى حوالي ١٠٠٠ عام تقريبا، وكان المناخ العقلي العام السائد فيها واحدا رغم كل التباينات والمستويات المتعددة التي ظهرت فيها، لذلك كان لابد من

الوصول لمقدمات مرحلة حضارية جديدة بعد فترة الإخصاب التي أصابت العقلية الأوروبية تحديدا في القرون المتأخرة من العصور الوسطى كما تمت الإشارة لها سابقا، مرحلة تستطيع إحداث منعطف تاريخي جديد يقطع حضاريا مع العصور الوسطى السابقة، لكن المدة الطويلة لتلك العصور وبحكم التركة الكهنوتية الثقيلة لها، فإن عملية القطع لم يكن بالإمكان إنجازها في مرحلة زمنية قصيرة، فكان لابد من فترة زمنية طويلة، أخرى، يتعايش فيها القديم الموروث من العصور الوسطى مع إرهاصات المرحلة الحضارية التالية، فترة تكون بمثابة "الرحم" - إن صحت التسمية - الذي يتكوّن فيه جنين المرحلة التالية، ، نتيجة الإخصاب السابق، وهو بالتحديد ما تم تسميته بعصور النهضة الأوروبية.

أو يمكن القول أن عصور النهضة تلك كانت التحول أو المنعطف التاريخي نحو عصور الحداثة الحقيقية والتقدم المجتمعي، أي بمثابة فترة انتقالية فعلا بين مرحلتين حضاريتين.

لذلك يجمع أغلب المؤرخين والدارسين الباحثين أن عصور النهضة الأوروبية تلك ابتدأت منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر حتى بداية الربع الأخير من القرن السابع عشر، أما بخصوص العوامل المادية المباشرة لنشأة وظهور عصر النهضة فتتنوع الآراء فيها بتنوع القراءات والمناهج التاريخية التي تضيء لها ذلك.

لكن تجمع الكثير من القراءات أن اكتشاف طرق تجارة بحرية جديدة كان له أثره الكبير، وربما الحاسم في ذلك، فأوروبا عموما التي كانت مازالت تحت تأثير العقيدة الدينية المتشددة في حساسيتها المفرطة من العالم الإسلامي آنذاك مما دفعها للبحث عن مناطق عبور أو طرق تجارة بحرية وبرية جديدة لا تمر بمنطقة الشرق الإسلامي، أو أسباب داخلية اقتصادية داخلية ضاغطة دفعت بعض الدول الأوروبية لمزيد من البحث الخارجي عن التوابل ومصادر المعادن، خصوصا مناجم الذهب. ما أدى بدوره أيضا إلى تنشيط التجارة الخارجية وتكثيف التدخلات العسكرية الخارجية لحماية هذه التجارة ومصالح بلدانها.

لذلك يمكن القول أن عصور النهضة الأوروبية بلغت ذروتها منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر وطيلة القرن السادس عشر، حيث تمت الاكتشافات التالية:

اكتشاف أو اختراع المطبعة عام ١٤٥٥ من قبل الألماني (غوتنبرغ) الأمر الذي ساعد كثيرا النهضويين ورجال الحركة الإنسانية عموما، فتبادل الأفكار صار أسهل وأسرع من قبل بفضل طباعة الآلاف من نسخ الكتب بسرعة وتوزيعها بكميات كبيرة بدلا من نسخها باليد كما كان سابقا ولعل أكثر من استفاد من المطبعة هو حركة الإصلاح الديني لذلك يقال لولا غوتنبرغ ما كان لوثر..

اكتشاف العالم الجديد "القارة الأمريكية" عام ١٤٩٢ الذي دشن مرحلة التواصل البشري الكبير بين القارتين الأوروبية والعالم الجديد أي "الأمريكيتين".

اكتشاف طرق تجارة بحرية جديدة إلى الهند بعيدا عن مناطق الشرق الإسلامي بالدوران حول أفريقيا "رأس الرجاء الصالح" عام ١٤٩٧.

لكن ما المقصود بالنهضة وإلى ماذا يشير المدلول العميق لهذه الكلمة؟.

لاشك أن اكتشاف طرق بحرية وتجارية جديدة مع مغامرة اكتشاف القارة الجديدة كان لهما نتائج ايجابية جدا على أوروبا فقد ساعد على ازدهار دور التجارة وتمكنها أكثر في الحياة الاقتصادية لمجتمع أوروبي قروسطي إقطاعي قديم كان في أغلبه يقوم على الاقتصاد العيني، فازداد تراكم العائد النقدي الحاصل نتيجة لذلك مما أدى إلى تبلور حدود واضحة لافتة لفئة التجار المتوسطين والكبار الذين كانوا نواة تشكيل طبقة اجتماعية جديدة ناشطة فيما بعد هي الطبقة البرجوازية، التي لعبت لاحقا دور الحامل الاجتماعي الكبير والقوي لأفكار عصور النهضة والتقدم الأوروبية والذي كان يتكون ويتقوى بالتزامن مع هذا المناخ الأوروبي - العالمي الجديد (الجيوسياسي – الإقتصادي)، الأمر الذي أسهم منذ البداية بمردود اقتصادي مزدهر وقوي، فالمجتمعات المزدهرة والناشطة اقتصاديا في بناها التحتية، لا بد سوف ينعكس ذلك أيضا ازدهارا على مستوى الوعي العام لديها من خلال ظهور ميول واتجاهات وأفكار جديدة مختلفة، فالأفكار والنظريات والميول والاتجاهات الجديدة لا تأتي من فراغ بل لا بد لها من سند مادي على الأرض يولّدها ويدعمها، وهذا ما حصل مع بدايات عصور النهضة في أوروبا.

لذلك يتفق أغلب الدارسين والباحثين أن إرهاصات النهضة الأوروبية الأولى بدأت وظهرت في إيطاليا (فلورنسا) التي اعتبرت المهد الأول المباشر لأفكار وآداب وفنون عصر

النهضة، وكان المقصود فيها بداية حركة إحياء ثقافية أدبية بمضمون ومعنى إنساني جديد استلهمت ليس الفلسفة الإغريقية القديمة بل أيضا كل الآداب والفنون الإغريقية اليونانية والرومانية القديمة، خصوصا في الشعر والمسرح وبقية الفنون كالرسم والنحت والخطابة، بقصد إحياء عمقها الإنساني المطمور قرونا عديدة نتيجة موقف الكنيسة المتشدد والرافض لها لأنها تنتمي للعصور الوثنية السابقة على المسيحية، كما كانت ترى الكنيسة. ثم انتشرت عدوى عملية إحياء هذه الثقافات والفنون والآداب القديمة الجديدة في الجوار الايطالي وانتقلت لتشمل عموم أوروبا.

فالنهضة هنا – كمرحلة انتقالية بين مرحلتين حضاريتين – تضمر معنيين أولهما إحياء ثقافة وآداب الإغريق والرومان القديمة كعمق إنساني تاريخي حضاري لمشروع نهضة جديدة، بالضد من تغييب كامل لهذا العمق الإنساني طيلة قرون طويلة من الزمن. وثانيهما النهوض بالمجتمعات الأوروبية من جديد بتطلع واثق نحو المستقبل عبر الإيمان الكامل بدور وقدرة الإنسان وتفاؤله، بذلك.

فمشروع عصر النهضة على هذا الأساس كان منذ البداية في تضاد كامل مع العصور الوسطى السابقة التي صارت بمثابة الهدف الرئيس لعصور النهضة، فكانت بذلك في أحد معانيها هجوما حضاريا واضحا وقويا على مجمل ثقافة العصور الوسطى بقصد التخلص من إرثها العقيدي الديني الكهنوتي المسيحي الثقيل الذي رسَّخَ في الوعي العام طيلة عشرة قرون من الزمن صورة سلبية جدا للإنسان الخاطئ دوما، العاجز الضعيف المتشائم والمهزوم أو الزاهد في هذه الحياة الفانية طمعا في الآخرة كدار بقاء، لذلك فهو كان بحاجة دائمة لتدخل رجل الدين لخلاصه ونجاته. طبعا دون أن يعني ذلك دعوة للإلحاد أو معاداة للإيمان الديني أو للمسيحية، لأن المنجز العقلي حتى ذلك الوقت آنذاك لم يكن بإمكانه تقديم أسس الأفكار العلمية القوية اللازمة لموقف عقلاني راديكالي عقلاني كبير كالإلحاد، مثلا، الذي لم يظهر إلا لاحقا بعد منتصف القرن الثامن عشر ويتقوى فلسفيا أكثر في القرن التاسع عشر، بل بالعكس كان رواد وأعلام النهضة متمسكين جدا بمسيحيتهم والدين المسيحي عموما، إنما كانوا يحاولون تخليصه من أرثه الكهنوتي الثقيل هذا بالعودة إلى تعاليم الإنجيل الصحيحة دون وساطة أو تدخل

من قبل رجال الدين المسيحي مهما كانت مراتبهم الدينية، أي أنهم كانوا يحاولون إحلال "الإيمان الجديد المبتسم" محل "الإيمان العابس المتجهم" القروسطي القديم، كما يلاحظ بحصافة طريفة الباحث هاشم صالح في كتابه المذكور .

أهم مميزات عصور النهضة الأوروبية:

تميزت عصور النهضة الأوروبية منذ البداية بنزوع إنساني واضح يؤمن بالإنسان أولا ويضع ثقته الكاملة فيه مما ولّد حركة إنسانية متفائلة بدأت كما ذكرنا في فلورنسا بإيطاليا أولا ثم انتقلت إلى روما ومن ثم إلى بقية المدن الأوروبية الأخرى وقد كان من أهم أعلامها مفكرين وفلاسفة وأدباء وشعراء كبار كالإيطالي (فرانشيسكو بترارك) ١٣٠٤ – ١٣٧٤ والهولندي (إراسموس) ١٤٦٦ – ١٥٣٦ والايطالي (لورنزو فالا) ١٤٠٧ – ١٤٥٧، والايطالي (جيوردانو برونو) ١٥٤٨ ح – ١٦ ...

واستمرت هذه الذروة بالتصاعد في القرن السادس عشر حيث بدأت حركة الإصلاح الديني على يد (مارتن لوثر كينغ) عام ١٥١٧ ومن ثم الكالفينية في فرنسا نسبة إلى المصلح (جون كالفن ١٥٠٩ – ١٥٦٤)، فظهرت ما اتفق على تسميته بالبروتستانتية في الدين المسيحي، وتعني طائفة "المحتجين" فكلمة البروتستانتية تعني المحتجين الذين نقدوا بشدة الأبهة والفساد في الكهنوت المسيحي الكاثوليكي المسيطر وتعاليه واستغلاله لجمهور المؤمنين الكبير والفساد المالي الذي كان يهيمن على كامل المؤسسة الكهنوتية وخصوصا رأسها في روما، فعارضوا بشدة ما سمي آنذاك "بيع صكوك الغفران" للمتدينين العاديين البسطاء من أجل خلاصهم الدنيوي ودخولهم الجنة في الآخرة، كما دعوا إلى العودة المباشرة فقط إلى الإنجيل، لذلك تم أهم عمل مجدد في العقيدة الدينية المسيحية، واجتماعي ثقافي كبير في أوروبا قامت به حركة الإصلاح الديني آنذاك – طبعا بمساعدة الاختراع الجديد المطبعة – حين عمل رواد هذه الحركة على ترجمة الكتاب المقدس "الإنجيل" من اللغة اللاتينية كلغة كهنوتية وحيدة نخبوية متعالية تحتكرها وتفرضها الكنيسة الكاثوليكية كلغة رسمية وحيدة، إلى أغلب اللغات واللهجات الوطنية والمحلية في أوروبا، وكان ذلك بمثابة إعادة صياغة جريئة ومتقدمة للكتاب

المقدس بلغات ولهجات جديدة مختلفة كليا عن اللاتينية، صياغة مكنت جميع الناس من قراءة الإنجيل وفهمه بشكل قريب من طباعهم وميولهم الشخصية وثقافتهم المحلية كما تعكسها لغتهم أو لهجتهم الخاصة بعيدا عن شروح وأضاليل رجال الدين المتحكمين بالنص المقدس ولغته المقدسة "اللاتينية"، وبشرحه وإيصاله بما يخدم تحكمهم بعقول وأرواح الناس وضمان مصالحهم وامتيازاتهم فقط، الأمر الذي ساهم كثيرا في عملية محو الأمية في أوروبا. كما دعوا إلى رفض الوساطة الكهنوتية بين المؤمن والله، بين المخلوق والخالق عبر شفاعة القديسين والكهنوت الديني. كل ذلك ساهم بدوره وبشكل كبير في تكوين نظرة جديدة للدين وعلاقته بالإنسان والحياة مختلفة كليا عما كان سابقا.

طبعا عارضت الكنيسة الكاثوليكية هذه الحركة بشدة منذ البداية ولاحقت، بل وحاربت أهم رجالاتها متهمة إياهم بالهرطقة والكفر والخروج عن الدين الصحيح والقويم ما أدى إلى انشقاق عميق وكبير في الكنيسة المسيحية في أوروبا منذ ذلك الوقت أدى بدوره إلى انقسام ديني أحدث صراعات مذهبية عنيفة كبيرة وكثيرة، ثم إلى انشقاقات متتالية وظهور تيارات ومذاهب جديدة لكلا الطرفين داخل البلدان التي ظهرت فيها هذه الحركة، وبالتالي إلى انقسام سياسي جغرافي كبير داخل أوروبا بين دول الشمال كألمانيا التي كانت مهد حركة الإصلاح الديني، وهولندا وانكلترا التي استقبلت المذهب البروتستانتي بتأييد. وبين دول الجنوب كفرنسا وايطاليا واسبانيا والبرتغال التي ظلت محافظة على المذهب الكاثوليكي ورأس الكنيسة البابوية في روما كممثل وحيد عن الدين والعقيدة المسيحية الصحيحة والقويمة.. وكل هذا أدى إلى صراعات دموية متتالية، كما لعب هذا الانشقاق دورا في إشعال حرب الثلاثين عاما في أوروبا بين عامي 1648 - 1618م، التي بدأ كصراع ديني بين الكاثوليك والبروتستانت في البداية ثم تطورت إلى صراع سياسي كبير بدأ في المناطق الوسطى من أوروبا "ألمانيا" ثم انتقل إلى فرنسا وبعد مناطق جنوب أوروبا كإيطاليا حيث خلطت فيه الأوراق أو الاصطفافات الدينية لصالح اصطفاف سياسي أخر، كصراع بين أسرة آل هايسبورغ الملكية العريقة التي كانت سلالتها بين عامي ١٤٣٨ – ١٤٧٠ مصدرا لسلسلة ملوك حكمت

أوروبا الوسطى والغربية أو ما كان يطلق عليه بالإمبراطورية الرومانية المقدسة، وبين فرنسا من أجل التحكم في أوروبا الأمر الذي كانت تطمح له فرنسا آنذاك..

وهكذا تكون عصور النهضة الأوروبية حتى منتصف القرن السابع عشر قد عملت على مراكمة خلخلة مستمرة في العقيدة الدينية اللاهوتية المسيطرة طيلة قرون عديدة سابقة نتج عنها أيضا خلخلة في المستقر والثابت في الوعي الأوروبي العام عموما، وصولا إلى عصور التنوير والحداثة الحقيقية والتقدم التاريخي فعلا.

لكن الانتقال إلى عصر التنوير كان يلزمه أيضا الدخول في لحظة تاريخية نوعية مغايرة تكون بمثابة عتبة الدخول في عصر التنوير، لحظة تشكلت بتأثير مراكمات عصور النهضة كما أشرت سابقا، حسب المبدأ المعروف في الديالكتيك الفلسفي (الهيجلي - الماركسي) حول التراكم الكمي الذي يؤدي في لحظة ما إلى تحول نوعي، تلك اللحظة النوعية هي التي أحدثت قلقا كبيرا في الروح وهزة عميقة في المجتمعات الأوروبية وصراعا فكريا عاصفا بين القديم المتحكم وبين الجديد الذي يولد بقوة، وهذا ما ولّد أزمة في الضمائر.

وبذلك نصل المنطقة "الوعرة" والهامة التي تحكم فكرة هذا المقال وهي

فترة أزمة الضمير الأوروبي:

يرى (بول هازار) في مقدمة كتابه الكلاسيكي والهام "أزمة الضمير الأوروبي"[11] أنه كانت توجد حدود فاصلة بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، تمتد فيها منطقة وعرة، مبهمة، تقع بين عامي ١٦٨٠ -١٧١٥ حاول أن يدرسها جيدا لعله يجد فيها "بعض الكشف والمغامرة .. حيث لم يعد العقل كلمة متوازنة، بل أصبح **جرأة انتقاديه**، وأصبحت المعارف المألوفة، مثل الارتضاء الشامل الذي يثبت وجود الله، والإيمان بالمعجزات موضع شك وإنكار". فتم نفي كل ما هو إلهي إلى السماء وأصبح الإنسان هو مقياس كل شيء وكل أمر من الأمور.

[11] -: مرجع مشار إليه سابقا

فأزمة الضمير الأوروبي إذا تجلت بأوضح ما يكون بدءا من عام ١٦٨٠ أي في العقدين الأخيرين من القرن السابع عشر لكنها جاءت كتتويج لعصور النهضة السابقة عليها بدءا من القرن الخامس عشر، والتي كانت وجهتها الأولى العودة إلى الثقافة والفلسفة اليونانية القديمة لاستلهامهما، كما كانت مقدمة للثورة الفرنسية التي أتت بعدها عام ١٧٨٩، ولذلك فهو يعتبرها أهم أزمة في تاريخ الأفكار البشرية حتى ذلك الوقت، خصوصا أن تلك المنطقة الوعرة ومغامرة الكشف الجريء فيها استدعى تفكيرا فلسفيا جديدا نشطا لا يعبأ بالسقوف أو بالحدود فأنضج طيفا واسعا من التفكير الفلسفي الجديد الذي لم تعهده البشرية من قبل رغم كل علو مقام التفكير الفلسفي الإغريقي القديم' الذي تجاوزته هذه الفلسفة الجديدة وأحدثت القطع المعرفي اللازم معه.

لكن حتى هذه اللحظة الإنسانية النوعية كان لها أيضا مهادها الخاص الذي أدّى إليها ضمن مجال عصور النهضة الأوروبية.

فالوعي الأوروبي عموما بدأ منذ عام ١٦٨٠ يدخل في تناقض حاد مع ذاته، أي مع تراثه اللاهوتي المسيحي خصوصا مع بداية ظهور نظرة جديدة للكون تنافس الرؤية المسيحية السابقة، ونظرية (أرسطو) حول الكون التي سيطرت طيلة العصور الوسطى، تناقض نشأ بتأثير الثورة العلمية الكبرى التي بدأت تظهر منذ عام ١٦٢٠ على يد غاليليو ١٥٦٤ – ١٧٢٧ الذي أثبت بشكل علمي تجريبي - مكملا بذلك نواقص - نظرية "كوبرنيكس ١٤٧٣ – ١٥٤٣ حول مركزية الشمس ودوران الأرض حولها، فأحدث بذلك أول ثورة علمية حقيقية في التاريخ أنجزت قطيعة معرفية مع النظرية الأرسطوطالية التي كانت تقول العكس أي بمركزية الأرض ودوران الشمس حولها وكان ذلك بمثابة لحظة علمية جديدة في التاريخ البشري دشنت قطيعة علمية معرفية تامة مع العلم الأرسطي ككل الذي تأسست عليه أغلب علوم ومعارف العصور السابقة خصوصا بعدما تآلفت المسيحية مع الفلسفة في المرحلة الثانية للعصور الوسطى. ثم جاءت إضافات عالم الفلك الفيزيائي والرياضيات الألماني (يوهانس كيبلر) ١٥٧١ – ١٦٣٠ على نظرية كوبرنيكس وغاليلو والتي تقول بأن الكواكب التي تدور حول الشمس إنما تدور بمدارات إهليليجية بيضاوية، وحدد سرعة دوران ومسار هذه الكواكب

حسب نسبة قربها أو بعدها عن الشمس، وبذلك تم القطع نهائيا مع نظرية أرسطو التي سيطرت طويلا. ثم جاء الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) ١٥٩٦ – ١٦٥٠ الذي ألح على أولوية الفهم من خلال الشك العقلي المنهجي والتساؤل أولا في كل مسائل الحياة والمعرفة، دون أن يقترب أو يتعرض بالنقد أو الشك للعقيدة الدينية المسيحية بنظريته تلك خوفا من البطش به كما يرى أغلب المؤرخين والباحثين المدققين، بعيدا عن مقدمات وبديهيات المنطق الصوري عند أرسطو، لينجز بذلك الخطوة الأولى بالقطع الفلسفي مع المنطق الأرسطي وإلى الأبد ويؤسس فلسفيا لمن أتى بعده من فلاسفة التنوير مثل الهولندي (ياروخ اسبينوزا) ١٦٣٢ – ١٦٧٧ والفرنسي (عمانويل كانط) ١٧٢٤ – ١٨٠٤. والفرنسي (بيير بايل)١٦٤٧ – ١٧٠٦ الذي كان واحد من أهم الشخصيات الفكرية والفلسفية التي عبرت عن تلك الفترة القلقة فترة "أزمة الضمير الأوروبي" فأصدر أهم مؤلفاته بعنوان "القاموس التاريخي والنقدي" عام ١٦٩٧ الذي أعتمد عليه أغلب فلاسفة عصر التنوير اللاحق.

بداية الانقلاب الحقيقي في الوعي الأوروبي:

لعلّ الحدثين الأبرز والأهم في تاريخ أوروبا الحديث، إذا، كانا حركة النهضة التي استمرت طويلا أولا، وحركة الإصلاح الديني وما تلاها من أحداث وتفاعلات على الأرض.

فحركة النهضة التي جاءت أيضا على أرضية مغامرة اكتشاف المجهول، أو العالم الجديد، في الضفاف الأخرى البعيدة والمقابلة من البحار والمحيطات الكبيرة في الكرة الأرضية، ومع اكتشاف طرق تجارية بحرية جديدة لم تعرفها أوروبا من قبل، شجع كما أشرت سابقا إلى تنشيط حركة التجارة والتنقل كما شجع أكثر على فكرة المغامرة وحركة الأسفار البعيدة خارج أوروبا خصوصا باتجاه جنوب شرق آسيا وصولا حتى الصين، كما باتجاه العالم الجديد، الأمريكيتين، وكانت هذه الأسفار تأخذ شكل إما بعثات تبشيرية تنظمها وتشجعها الكنيسة أو دبلوماسية يشجعها الملوك. وبعضها يكون ذو طابع سياحي إما لأفراد عاديين مغامرين، وإما ارتحال فلاسفة ومفكرين جدد مغامرين، ليس بقصد السياحة والبحث عن المناظر الخلابة والمدهشة والتمتع بها فقط، وإنما أيضا بقصد التعرف على الأمكنة والأفكار والمعتقدات وإجراء

المقارنات، وكان يعقب أو يرافق ذلك باستمرار تدوين مشاهدات وملاحظات ومقارنات ومفارقات والعودة بها إلى أوروبا بعد انتهاء الرحلات ونشرها .

كل هذا أنتج أثر أدبي ثقافي فكري ثمين وغني من جهة، ومن جهة أخرى نتج عنه نظرة جديدة مغايرة لأوروبا ذاتها كما للعالم .. فالسفر هو امتداد ومن خلال الامتداد نكتشف النسبي لأن لكل حيز مكاني جغرافي في العالم ولكل شعب حقائقه الخاصة التي تتفارق أو تتناقض مع حقائق الشعوب الأخرى، وبالتالي فهمه الخاص فيه وقناعاته الدينية المختلفة، يقول بول هازار في كتابه "أزمة الضمير الأوروبي" :" كل الأفكار الحيوية، كالملكية والحرية والعدالة، صارت محل مناقشة من جديد بفضل الأمثلة المستمدة من البلاد البعيدة"[١٢].

وكان هذا من بداية الأسباب الخارجية أو البعيدة التي جعلت ضمير أوروبا يضطرب ممهدا للوعي الأوروبي كي ينقلب على ذاته بدءا من عام ١٦٨٠. أما من أهم الأسباب الداخلية المباشرة والقريبة فتتلخص بالانقسام الكبير الذي أصاب الكنيسة المسيحية في أوروبا غداة الإصلاح الديني على يد الألماني (مارتن لوثر) و الفرنسي (جان كالفن) في القرن السادس عشر وما تبع ذلك من مضايقات شديدة على حرية العقيدة وملاحقات فتصفيات ومجازر رهيبة فحروب كبرى.

ونذكر هنا بداية أنه بعد فترة الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت بين عامي ١٥٦٢ – ١٥٩٨ مرت فترة تسامح ديني مع البروتستانت خصوصا في فرنسا عندما أراد الملك (هنري الرابع) وضع حد لهذه الحروب فأصدر مرسوما خاصا سمي بمرسوم "نانت" عام ١٥٩٨ يتضمن اعترافا بحقوق البروتستانت بممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية الخاصة بدون مضايقات أو ملاحقات أسوة بالكاثوليك، وكان هذا المرسوم أول وثيقة في أوروبا حول التسامح الديني وحرية المعتقد ،الأمر الذي أثار حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي عارضته بشدة مما أدى إلى اغتيال الملك هنري الرابع عام ١٦١٠ على يد راهب مجنون كما يُروى.

---

[١٢] - : "أزمة الضمير الأوروبي" ص٢٧

لذلك تم إلغاء هذا المرسوم عام ١٦٨٥ من قبل الملك المتشدد (لويس الرابع عشر). الأمر الذي نتج عنه كوارث رهيبة جدا.

لقد أساء لويس الرابع عشر إساءة بالغة عندما أخطأ التقدير في "طبيعة الضمير البشري" كما يقول بول هازار في كتابه: " إن الضمير البشري لا يحتمل الشدة، وهذا سر نبله وعراقته، سر عظمته. إن شدة الطغيان لا تدفعه إلا إلى العصيان. لذلك قلما تجد من الأحداث ما كان أحسم وأحفل بالنتائج التي تؤثر في المستقبل مثل فسخ أمر نانت. وعلى قدر ما نستطيع أن نتوقف عند تاريخ، لتسجيل حركات التفكير، فإنه لمن الصواب أن نقول إن سنة ١٦٨٥ تسجل أوج انتصار الهجوم على الانقلاب الديني، أما بعد فيأتي الجزر. "١٣

فمعاناة البروتستانتيين الفرنسيين كانت شديدة الوطأة بعد إلغاء هذا المرسوم، فمن قتل قتل ومن هرب كانوا بالآلاف حيث قصدوا عواصم الشمال وبدأت الروايات تروى على ألسنتهم كي يعرف العالم ما حدث وما جرى لهم، ولعل من المفيد هنا أن أقتطع هذا المشهد من كتاب (بول هازار) يروي كما جاء على لسان أحد هؤلاء أو بعضهم:

"يا للذكريات الأليمة! لقد أقبلت الجنود، وطوقت الطرق ومنافذ المدينة، حيث نصب الحراس، ثم أخذوا يتقدمون وسيوفهم مشرعة صائحين: "القتل! أو الكثلكة! وبين صيحات السباب والانتحاب، أخذوا يشنقون الناس، رجال ونساء، من الشعر ومن الأقدام، على أسقف الغرف أو منحنيات المداخن. وكانوا يعذبونهم باستنشاق دخان القش المبلول، وينتفون شعر اللحى والرؤوس، وكانوا يلقون بهم في نيران أشعلت خصيصا لهذا الغرض، ولا يخرجونهم منها إلا نصف مشويين، وكانوا يغللونهم بالحبال، ثم يغطسونهم في الآبار، ولا يخرجونهم منها إلا بعد وعد بتغيير الدين."١٤

فتلك الحماقات والجرائم الفظيعة التي ارتكبت في عهد لويس الرابع عشر هي ما أدت إلى تقوية المزيد من روح الإصلاح الديني والمذاهب البروتستانتية عند معتنقيها من خلال غضب

---

[١٣] -: نفس المرجع ص ١٠٣

[١٤] -: نفس المرجع ص١٠٥

هائج ومتجدد أو من خلال أدبيات نشرت آنذاك في العديد من الصحف التي عملوا على إصدار بعضها في بلاد المنافي التي وصلوا إليها، يضاف إلى ذلك أن حماس المذاهب البروتستانتية للعمل والنشاط اليومي من خلال التجارة والصناعة، بعكس الكاثوليكية التي كانت تميل إلى الخمول والتعالي تجاه هذه المسائل، أدى إلى مصالحتها مع النشاط البرجوازي الناشئ والصاعد آنذاك مما أكسبها موقعا متميزا في أوروبا المستقبل.

وقد حاولت بعض أهم وأكبر العقول المسيحية في أوروبا آنذاك منذ عام ١٦٦٠ محاولة إنقاذ الروح المسيحية من الانقسام والتشتت والضياع التي آلت إليه بعد كل هذه المجازر والحروب، عبر مصالحة تاريخية بين الكاثوليك والبروتستانت، من خلال حوارات ومراسلات بين ممثلي المذهبين الرئيسين وبعض الفرق الصغيرة المنشقة قديما، لكن أهم وأعمق تلك المحاولات كانت هي التي بادر فيها الفيلسوف الألماني البروتستانتي (ليبنتز ١٦٤٦ – ١٧١٦) بعد فسخ أمر نانت عام ١٦٨٥، في مراسلاته الهامة التي دامت سنوات مع الخطيب وعالم اللاهوت الفرنسي القس الكاثوليكي (بوسويه 1627م - ١٧٠٤ م) عبر اقتراحات وخطوط عريضة تقدم به (ليبنتز) تضمنت عدة نقاط أهمها الاتفاق على عقد مجمع كنسي عام وكبير يحضره ممثلو المذهبين وتطرح فيها الأمور بوضوح وتبيان نقاط الخلاف والافتراق التي يمكن تضييقها وتجاوزها لكنها باءت جميعها بالفشل، بعد إصرار (بوسويه) كممثل المذهب الكاثوليكي على اعتراف البروتستانتيين بخطئهم بداية وطلب التوبة، مع الإقرار بالخضوع لسلطة الكنيسة الكاثوليكية عليهم، وأمام هذا التعنت الكاثوليكي المترفع، تعمقت الشروخ وتعقدت الاستعصاءات بين الطرفين،

ولم تنجح محاولة الفيلسوف الألماني ليبنتز برأب الصدع بين البروتستانت والكاثوليك إنقاذا للروح المسيحية عموما في أوروبا.

لكن ومع ذلك فهاهي البروتستانتية بدورها عندما تتقوى وتتمكن في بلدانها تبدأ بممارسة نفس السلطة التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية على الضمائر التي احتجت عليها فقد أقرّ "مجمع دوردرخت" البروتستانتي في هولندا بالإجماع على وثيقة تتضمن صيغا للعقيدة أرثوذكسية الطابع بالتعامل مع القساوسة وكافة المؤمنين ويعتبر كل مخالف بمثابة المنشق

ويدعى للتحقيق في محاكم كنسية خاصة، تشبه محاكم التفتيش التابعة للكنيسة الكاثوليكية، وتفرض عليهم مختلف العقوبات كالتوقيف أو الحرمان وربما في بعض الحالات الأخرى عقوبات أشد.

وهذا ما جعل الضمائر تحتج من جديد وتحرض على المزيد من الاحتجاجات حتى داخل البروتستانتية نفسها، مما أدى أيضا إلى تكاثر العديد من الفرق والمذاهب البروتستانتية خارج إطار عقيدة المجامع الرئيسية.

وعلى العموم يمكن القول أنه في تلك الفترة الحرجة من اضطراب الضمائر الأوروبية يكون قد بدأ زمن الاحتجاج والتمرد دون رجعة أو خضوع جديد.

لذلك بدأ الضمير المسيحي الأوروبي المضطرب والقلق في نفس اللحظة التاريخية إياها بتطلع جديد متجاوزا فيه مسألة إنقاذ الروح المسيحية باتجاه إنقاذ الروح الأوروبية والإنسان الأوروبي عموما مما هو فيه من مستنقع الحروب الدينية القاتلة. من خلال التفكير ببناء مستقبل إنساني جديد، وهو ما كان فعلا.

في محاولات البناء من جديد:

من الطبيعي أن يؤدي الاضطراب إلى ظهور "الجديد" بمواجهة "القديم"، فأنصار الجديد لا يقبلون بمعطى سابق منجز بشكل نهائي خصوصا في الروايات التاريخية لذلك فهم يصرون على الفحص والشك بداية في أي أمر أو مسألة أو رواية تعرض أمامهم وبهذا الصدد يقول أحدهم: " لا تقبلوا كل شيء، بل افحصوا، ونقبوا، وشكوا إذا لزم الشك، أمام كل غريب وشاذ، وابحثوا عن الأسباب التي قد توقع المؤرخ في الخطأ، والتي قد تدفعه لخداعكم. انتقدوا: وإلا أعطينا الحقيقة والكذب نفس السلطة."[١٥]

ولعل أول هدف للمجددين كان حكايات أو روايات الكتاب المقدس في العهد القديم والتي تلخص تاريخ العالم كله حسب رواياته الساذجة والبسيطة منذ بدء الخليقة ومجيء آدم

---

[١٥] -: المرجع السابق ص٥٢

وولادة أنساله من بعده وحتى مجيء السيد المسيح وتقدر بأربعة ألاف عام. لأنه تبين للمجددين أنه ثمة أقوام أخرى قريبة أو بعيدة عن بيئة التاريخ التوراتي في العهد القديم لها تاريخ حضارات قديمة جدا لا يستوعبه هذا الحساب التاريخي البسيط، كالمصريين حيث تعود بدايات سلالة الأسر الملكية الحاكمة فيها إلى ما قبل الطوفان بكثير. وكذلك الأمر بالنسبة للصينيين الذي يبدو مجيء "آدم" "كان متأخرا جدا قياسا لأمراء الصين الأولين. وثمة أمثلة أخرى من التاريخ العالمي لا تقل أهمية كانت حصيلتها إحداث بلبلة كبيرة في الضمائر والنفوس زعزعت الثقة التامة بروايات الكتاب المقدس والاطمئنان إليها فبدأت طريقة جديدة للتأريخ العالمي والأوروبي تقوم على جمهرة كبيرة من المهتمين والعلماء الباحثين الذين يشتغلون بدأب ومثابرة على جمع المعلومات والتنقيب في الآثار وجمع الوثائق والنصوص وكشفها، "وحل رموز الحجارة وحك المسكوكات"[١٦] وهكذا بدأ يتجمع العلم الواسع والغزير كأساس لعلم التاريخ بعيدا عن النصوص المقدسة وسلطة العقيدة الدينية طيلة هذه المرحلة الوعرة من تاريخ أوروبا، ولم يكن تأسيس هذا العلم الجديد بداعي العودة فقط إلى الأزمنة التاريخية القديمة واستحضارها، وإنما، أيضا، وبشكل أساسي من أجل فهم الحاضر كعتبة ضرورية من أجل معرفة كيفية الدخول في المستقبل الجديد والمختلف الذي كان ينادي على ما يبدو.

وهذا أدى بدوره إلى تغير نسبي وكبير في جغرافية الفكر والإبداع داخل أوروبا كلها، لاسيما بعد أن تراجع دور اللغة اللاتينية كلغة لاهوتية وكلغة تعليم رسمي في المدارس، لارتباطها الوثيق بالماضي الذي يتم تجاوزه نهائيا، فجرى التحول نحو اللهجات المحلية واللغات القومية طيلة عصور النهضة كما أشرت سابقا، إلا أن السيادة الفكرية مع ذلك ظلت طيلة تلك عصر النهضة موقوفة على دول منطقة اللاتين فقط (إيطاليا وأسبانيا) ومن ثم ورثت فرنسا ذلك لمدة لا تقل عن الأربعين عاما حيث كانت لغتها وثقافتها هي الأوسع انتشارا طيلة القرن السابع عشر تقريبا، حتى صارت تختص لغة العقل الأوروبي الجديد، فأول فيلسوف عقلاني في التاريخ

---

[١٦] - : لمزيد من الفهم العميق والمعلومة الهامة حول ذلك يمكن مراجعة كتاب "أزمة الضمير الأوروبي" الفصل الثاني بعنوان "القديم والجديد" ولاسيما الصفحات ٦٥ – ٦٦ – ٦٧ – ٦٨ – ٦٩.

الحديث كان الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)، ومع تراجع حتى اللغة اللاتينية نفسها أمامها فقد تمكنت هذه اللغة أكثر في كل أوروبا بدأ من عام١٦٤٨ بعد معاهدة مونستر مباشرة، هذا في الوقت الذي كان يُنظر فيه إلى شعوب دول الشمال (البرابرة) بأصولهم أنهم لن يستطيعوا أبدا دخول المنافسة في هذا المجال مع دول الجنوب وفرنسا بالتحديد.

لكن في المنعطف التاريخي النوعي الذي نحن بصدده، "لم يعد النور يشع من مركز واحد. ولم يعد التغيير يقتصر على الحدود التي تتحرك إثر الحروب المستمرة فحسب، بل تتناول القوى الفكرية التي تتكون منها أوروبا، وإدارة روحها الجماعية: ولم يتم ذلك دون كفاح. ودون آلام، ودون ثورة جماعية"١٧ .

فقوة التفكير بدأت تنتقل إلى دول الشمال بدءا من إنكلترا تحديدا منذ أواخر ثمانينات القرن السابع عشر لاسيما بعد أن خسرت فرنسا لويس الرابع عشر كنظام ملكي استبدادي مطلق، سياسيا أمام خصمها القديم الجديد "انجلترا" أيام (وليم أورانج) كملكية برلمانية دستورية ناشئة تعطي هامشا كبيرا لدور الفرد، مما أعطى هامشا واسعا جدا للعقل الإنكليزي أن يعمل ويبحث بحرية وجرأة وعمق لم يشهدها التفكير الفرنسي من قبل حتى لدى (ديكارت) مؤسس منهج الشك العقلي الذي لم يتجرأ على الاقتراب من التابو الديني أبدا. بينما في انجلترا فكانت حرية التفكير محسومة منذ البداية لا سقوف ولا حرمات حتى في أمور العقيدة الدينية فظهرت عقول قوية جدا (جون تولاند ١٦٧٠ - ١٧٢٢) الذي كان يعتقد بالوصول إلى الإيمان عن طريق العقل وحده ويعتقد بالالوهية بدون وحي إلهي، والفيلسوف (جون لوك ١٦٣٢ – ١٧٠٤) الذي بنى فلسفته على أساس التجريب والحس واهتم بأسس ومبادئ الفهم الإنساني. وعالم الرياضيات والفيزياء (اسحق نيوتن ١٦٤٢ - ١٧٢٧) الذي عمق بأبحاثه ونظرياته الثورة العلمية الجديدة وكان من أهم كتبه "الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية".

---

[١٧] -: المرجع السابق ص٧٣

هذا كان سر الإعجاز الذي حققته انكلترا بين عامي ١٧٠٢ – ١٧١٤ ، "فبين عامي ١٧١١ وعام ١٧١٤ انبثقت في آن واحد من مطابع لندن طاقة من المؤلفات الرائعة نثرا وشعرا"١٨ ، ثم وبحكم الصلة السياسية والدينية التي كانت تجمع إنكلترا بألمانيا وكراهيتهما المشتركة للكنيسة الكاثوليكية آنذاك ، أما كيف دخل التفكير الإنكليزي إلى دول الجنوب التي كانت ما تزال لحد كبير تحت تأثير اللغة والثقافة الفرنسيتين فتلك قصة مغامرة أخرى نظرا للعوائق العديدة أمام ذلك سواء ثقافية لغوية كانت ، أم دينية سياسية ، فبفضل المبعدين المنفيين أو الفارين الهاربين الفرنسيين من طائفة البروتستانت إلى إنكلترا نتيجة الاضطهاد الديني الفظيع الذي شهدته فرنسا خصوصا بعد إلغاء مرسوم نانت عام ١٦٨٥ ، تكونت مجموعة كبيرة من المترجمين إلى الفرنسية فقاموا بترجمة ما كان ينتجه التفكير الانكليزي آنذاك وإدخاله إلى دول فرنسا ودول الجنوب بمختلف سبل المغامرة نظرا للمراقبة الشديدة على المنشورات عبر الممرات الحدودية . وبذلك احتفظت فرنسا بدورها ك "وسيطة بين الفكر الانكليزي والبلاد اللاتينية : مجرى يبدأ من هنا ، ويمر على القرن الثامن عشر بأكمله وما بعده ." كما يرى (بول هازار) في كتابه١٩ .

وحين احتاج كل هذا الزخم الفكري المعبر عن ضمير أوروبي إنساني مدني فلسفي جديد يولد بعد اضطراب ، إلى مساحة تعبير خاص به بعيدا عن حدود التماس الساخنة فكريا أم عسكريا كانت "هولندا" أو ما تسمى بالبلاد الواطئة في أوروبا هي الوسيط الأفضل لذلك لما كانت عليه من حركة مالية دائمة كمصرف ، وتجارة نشطة نافست فيها تجارة إنكلترا مما جعلها أول نموذج رأسمالي أوروبي ، ومن تسامح ديني لكل الأديان والطوائف أو المذاهب التي توجد فيها ، كما كانت حاضنة بكرم خاص لكل البروتستانت الفرنسيين اللاجئين أو ما يسمون ب "الهوجونت" إليها كان الكثيرون منهم بمستويات فكرية عالية وثقافية أدبية هامة فأسسوا فيها مراكز صحفية عكست وعبرت عن أفكار وتطلعات الضمير الأوروبي الجديد . وعكس ذلك

---

١٨ -: المرجع السابق ص٨٤

١٩ -: المرجع السابق ص ٩٢

أيضا نهضة ثقافية أدبية علمية عاشتها هولندا طيلة القرن السابع عشر نذكر من أهم أعلامها الفيلسوف العقلاني التنويري الهام الذي مر معنا ذكره (إراسموس) والرسامين العالميان (رامبراندت) و (فان كوخ) وغيرهم الكثير.

وهكذا تم تبادل سيادة الفكر بين الجنوب الكاثوليكي ممثلا بايطاليا وفرنسا وبين الشمال البروتستانتي المجدد ممثلا بانكلترا وألمانيا وهولندا.. لكن حتى مفهوم السيادة هذا تم تجاوزه لاحقا لصالح تبادل مراكز إشعاع فكري تنويري جديد يساهم فيه بنفس الوقت عقول كبيرة وهامة من مختلف أنحاء أوروبا.

وعلى هذه الخطى من التفكير العقلاني الإنساني الجديد والمنفتح كانت أوروبا تقترب من عصر التنوير الذي أحدث القطيعة النهائية مع كل أسس ومقدمات التفكير الديني الميتافيزيقي السابق، بعد أن استوعبه تماما عبر دراسته ومراجعته النقدية له، ثم بدأ عصر الثورات الاجتماعية السياسية في أوروبا عموما و (الفرنسية) منها خصوصا، والاقتصادية الصناعية (الانكليزية) ثم الثورات العلمية المتابعة حتى يومنا هذا .وهذا له حديث أخر مختلف لا يتوافق سياقه مع فكرة موضوعنا هذا.

لكن ماذا عن الروح الإسلامية؟.

هذا ما سأحاول مقاربته في الصفحات التالية.

أزمة الروح الإسلامية اليوم

الإسلام، القبيلة، الحداثة

"إن الشبهات التي وقعت في أخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان"

الشهرستاني في "الملل والنحل"

ذات غروب يوم صيفي، منذ ١٠ سنوات، وبينما كنت أمشي باتجاه الرصيف البحري لكورنيش مدينتي طرطوس ككل يوم، التقيت بأحد أساتذة أجيال تتالت، لمادة التربية الإسلامية في المرحلة الثانوية، وكان بحق مربيا فاضلا وأستاذا فهيما منفتحا على الإطلاع الدؤوب حتى في مجالات الفلسفة والفكر والأدب عموما، ويواظب على حضور النشاطات الثقافية المتنوعة باستمرار، لذلك كنت حريصا دوما إذا ما التقيت به أن ألبي دعوته للمشي سوية على الكورنيش لتبادل الحوارات الجميلة والهادئة حول الكثير من الأمور والمواضيع. لكنه في ذلك اليوم كان مستعجلا واعتذر عن رفقتي بسبب اقتراب موعد صلاة المغرب، وبينما كنا نتبادل التحية وكلام الاعتذار السريع، فوجئت بشخص أخر، عرفت من لهجته أنه بحار من جزيرة أرواد، يقترب منه ويسلم عليه ويقول له بصوت عالي، كأنه يستبق دعوته له للصلاة في الجامع: "والله العظيم يا أستاذ أنا سافرت بالبحر كتير وبرمت أغلب بلدان وموانئ العالم وما شفت أبدا في تخلف فظيع وفقر أسود متل اللي شفتو بالبلدان الإسلامية، فإذا فيك تجاوبني ليش بروح بصلي".

فابتسم الأستاذ "الشيخ" ابتسامة هادئة، لكنها عاجزة عن الجواب حتى لو كانت تعرف بعض الجواب، ثم تركتهما مودعا ومشيت.

لكن كلام ذلك الشخص وبنبرة صادقة وغيورة فعلا، كمسلم، عزّز في ذهني سؤالا أخر كان يشغلني منذ سنوات، سؤال معطوف على قناعة واضحة في تفكيري، وهي أنه توجد إشكالية كبيرة في الوعي الإسلامي منذ قرون، وتتلخص هذه الإشكالية بعدم قدرة هذا الوعي على تجاوز ذاته ونصوصه الأولى، حتى على مستوى حركة إصلاح ديني في الحد الأدنى، والتصالح مع الحياة ومسيرة الزمن والاندراج في الوعي الإنساني العام بمشروعه الحضاري الراهن المفتوح على ثورات معرفية علمية واجتماعية مستجدة دوما، بل هو ينكفئ باستمرار نحو الماضي البعيد، ما يمتنع معه ظهور (لوثر) مسلم حسب تعبير الباحث الأستاذ (جورج طرابيشي).

فما هي هذه الإشكالية ولماذا هي مستمرة وتتعمق حتى زمننا الحاضر؟. هذا ما سأحاول مقاربته في السطور التالية.

ثمة حديث "طرفة" يسرده الباحث (جورج طرابيشي) في كتابه "إشكاليات العقل العربي"[٢٠] على لسان (الجاحظ) الذي يرويه بدوره على لسان (عبدالله بن شبرمة") قال: (قال رجل من فقهاء المدينة: من عندنا خرج العلم، فقال ابن شبرمة: نعم، ثم لم يرجع إليكم).

طبعا هذه النادرة الطرفة تروى في سياق تاريخي يعود للقرن الثاني للهجرة والثامن الميلادي في إطار الخلافة العباسية مع بداية التفاعل والتبادل الثقافي والفكري بين الفرس والعرب والجهود المبذولة آنذاك لتدوين الثقافة الإسلامية في لحظات تشكلها الأولى.

لكن يمكن إسقاط مدلولها العميق إذا افترضنا أو تصورنا أنها أتت في سياق مناظرة تجري اليوم بين باحث إسلامي، وباحث أوروبي غربي، حول الإرث الحضاري لكليهما وإسهام التراث العربي الإسلامي في الحضارة الإنسانية، فبإمكان الباحث الغربي الأوروبي أن يشير إلى مثال تاريخي قديم و واضح جاء في مفترق القرنين الثاني عشر والثالث عشر خصوصا بعد إحراق كتب (ابن رشد) في الساحات ومن ثم وفاته عام ١١٩٨.

---

[٢٠] -: (إشكالية العقل العربي) جورج طرابيشي – دار الساقي – الطبعة الثانية ٢٠٠٢ ص٤٢

فمنذ تلك اللحظة بدأ الوعي الإسلامي عموما والعربي بشكل خاص ينتكس ويتراجع دوره العقلي المعرفي الحضاري الصاعد ما قبل نلك اللحظة التاريخية .. ثم لم يعد مرة ثانية للعب ذلك الدور.

ففي نفس الفترة التاريخية التي كان الغرب فيها يتقدم، بدأت فعلا في منطقة الحضارة العربية الإسلامية فترات إرتكاس تاريخي نحو الخلف، قد يحلو للبعض من الإسلاميين بتسميتها مرحلة تحول أو انتقال نحو الأفضل، كما حدث منذ بداية السيطرة العثمانية على البلاد العربية في القرن السادس عشر مع هزيمة المماليك في معركة مرج دابق عام ١٥١٦ في بلاد الشام قرب حلب، ومعركة الريدانية في مصر قرب القاهرة عام ١٥١٧، حيث أحكم العثمانيون السيطرة على البلاد العربية الإسلامية وصارت أغلبها تابعة للخلافة العثمانية وواقعة ضمن حدودها الإ مبراطورية جغرافيا وإداريا لمدة أربعة قرون متتالية تم فيها تعزيز صورة نمطية في الوعي الإسلامي العام للإنسان الخاطئ العاجز والمهزوم أمام مشيئة القدر أو الله وممثليه على الأرض وهم بالتأكيد رجال الدين والخليفة الحاكم تحت مسمى أمير المؤمنين ومن بعده حاشيته حسب تسلسل هرمهم العالي القريب من الخليفة فالأدنى، وتلك هي كانت – وما زالت – حالتنا كعرب ومسلمين مجتمعات وشعوب وأفراد طبعا بنسب متفاوتة قليلا، حتى اليوم رغم تفكك الإمبراطورية العثمانية منذ قرن ونيف وانفكاكنا الجغرافي السياسي والإداري عنها بتأسيس دول حديثة مستقلة من حيث الشكل الخارجي والحدود السياسية للإمبراطورية، أما العمامة فمازالت داخل الرؤوس عند الأغلبية الساحقة شعوبا وحكاما بدليل ما يحدث اليوم على الأرض من فظائع بشعة باسم الدين والطوائف دون أن يستدعي ذلك قلقا في الروح أو أزمة في الضمير الإسلامي عند هذه الأغلبية أو مرجعياتها الفقهية سواء المؤسسات الدينية الكبرى منها أو الصغرى من مطلقي الفتاوى الغزيرة، أو حتى من رجال الفكر الإسلامي المعتدل كما يسمي نفسه!!.

لكن هذه مسألة أخرى سوف نحاول معالج أسبابها في السطور القادمة لاحقا.

في المهاد الجغرافي – التاريخي والسوسيولوجي لظهور الإسلام:

ثمة سؤال كبير شغل – وما يزال – أغلب مفكري العرب النهضويين، والمسلمين المتنورين منذ أواخر التاسع عشر، ويتلخص بالتساؤل عن سر تقدمهم المستمر وسر تخلفنا أو عجزنا الدائم باللحاق بهم.

ولعلي في السطور والصفحات السابقة استطعت تسليط بعض الضوء على سر تقدم الغرب ومن ثم تصالح الكنيسة المسيحية في أوروبا بكل طوائفها ومذاهبها الكهنوتية التي تتالت انشقاقاتها عن الجسم الرئيس للكنيسة البابوية الأم مع هذا التقدم رغم تحفظاتها الضمنية الخاصة، وبذلك تم إنقاذ الروح المسيحية من التهاوي المستمر الذي كانت فيه من خلال إنقاذ الروح الأوروبية عموما بتجاوزها لكل مقدمات وأسس التفكير المسيحي الكهنوتي المقدس المغلق المسئول عن تهاوي الروح المسيحية الأوروبية قبل ذلك، نحو فضاءات إنسانية مفتوحة تجلت بداية في الآداب والفنون ومن ثم في التفكير الفلسفي العقلاني وانجازات التقدم العلمي من خلال فهم فيزيائي للكون .

أما في الجواب عن سر تخلف المجتمعات الإسلامية الدائم، بل وتعمق هذا التخلف حتى عبر الزمن الحديث، فالأمر يستدعي أيضا – كما أفترض وأحاول هنا – الحديث في منحى أخر غير السياق العقيدي اللاهوتي المتبع في الكثير من الأبحاث والأدبيات الهامة، سواء الإسلامية منها أم النهضوية، التي تصدت في الإجابة عن هذا التساؤل.

بداية أود أن أشير، كما نعرف جميعا، إلى أن المسيحية نشأت وظهرت في فلسطين تحديدا وكان مجالها الحيوي للانتشار آنذاك في بلدان المشرق المحيطة.

أما في أوروبا فكانت وافدة منذ القرن الرابع الميلادي عندما اعترف الإمبراطور البيزنطي (قسطنطين الأول الكبير) بالمسيحية بموجب مرسوم "ميلانو" عام٣١٣م .. بعد أن كان أغلب الفلاحين والعبيد في أغلب ولايات الإمبراطورية الرومانية الشرقية في سوريا ومصر وأسيا الصغرى قد بدؤوا من منتصف القرن الميلادي الأول باعتناق المسيحية كونهم وجدوا فيها آنذاك وسيلة جديدة ومنقذا للخلاص من الاستغلال والاضطهاد العبودي الفظيع الذي كانوا يتعرضون له في مجتمع تراتبي صارم. كونها تدعو إلى المساواة والعدل، خصوصا أن المسيحيين الأوائل تعرضوا

أيضا لاضطهاد كبير وعنيف من قبل سادة الإمبراطورية في البداية. لذلك ومع تزايد أعداد معتنقي المسيحية بين هؤلاء الفلاحين والعبيد وخوفا من تحالفهم كمسيحيين جدد مع الخصم الوحيد المنافس والعدو الكبير آنذاك للإمبراطورية ، والمتمثل بالإمبراطورية الساسانية في الشرق، فإن الإمبراطور الروماني (قسطنطين الأول الكبير) أعترف بالمسيحية وبحرية العبادة لمعتنقيها استيعابا وكسبا لهم في حروب الإمبراطورية مع الفرس أو على الأقل القضاء على أهم سبب يمكن أن يجعلهم يتحالفون مع خصم الإمبراطورية العنيد. وهكذا كانت بداية انتشار المسيحية في أوروبا كافة التي كانت في عمقها الشمالي خصوصا من أصول بربرية. ومن ثم تمت عملية تبيئة – إن صح التعبير – للمسيحية في أوروبا على النحو الذي عرضنا مختصرا وجيزا جدا عنه، تبيئة تعايشت في البداية، لفترة لم تكن طويلة، مع أديان أخرى سابقة كاليهودية كما مع أشكال مختلفة من طرق التفكير والعبادات من أصل وثني.

أما بالنسبة لنشوء الإسلام وانتشاره فثمة سياق تاريخي – جغرافي سياسي – ومن ثم – سوسيولوجي – مختلف تماما. فرض تمفصلا متينا وقويا لقرون عديدة عبر التاريخ –مازال مستمرا حتى يومنا هذا – بين انتشار الإسلام وصعوده من جهة وبين ولادة ونمو وتبلور وعي الشخصية العربية لذاتها عبر التاريخ بحكم روابط عديدة لعل أهمها **الرابط القبلي** لأهل الجزيرة العربية بداية، ومن ثم رابط اللغة العربية التي دُوِّنَ من خلالها القرآن الكريم، الأمر الذي استقطب بيئات جديدة أخرى، وثقافات شعوب متعددة لمجال الثقافة العربية من خلال لغة القرآن سواء من خلال اعتناق الإسلام أم من خلال الخضوع لهيمنة الإمبراطورية الإسلامية الناشئة آنذاك.

فالمجال الحيوي الذي ظهر فيه الإسلام وانتشر في البداية كان محكوما لقرون عديدة سابقة من قبل أكبر قوتين في زمنهما تتنافسان عير حروب مديدة تقطعها بعض الفواصل الزمنية هما الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الساسانية، وبهذا الصدد يشير ألبرت حوراني في كتابه المرجعي الهام "تاريخ الشعوب العربية" [21] إلى أن (بلدان حوض البحر

---

[21] –: " تاريخ الشعوب العربية" ألبرت حوراني – ترجمة: أسعد صقر – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر – الطبعة الأولى ١٩٩٧ – نسخة ألكترونية

الأبيض المتوسط شمال غرب الجزيرة العربية التي كانت لقرون عديدة خلت جزءا من الإمبراطورية الرومانية)٢٢ ، وكانت تتمتع بريف زراعي متحضر نسبيا ينتج العديد من الخيرات الزراعية كما يؤمن طرق لملاحة بحرية وتجارية بين دول الحوض دون عوائق تذكر، وكان فيها مدن كبرى تحوي طبقات غنية تنتمي لأصول عديدة ومتنوعة تشترك بثقافتها مع الثقافة الإغريقية اللاتينية للإمبراطورية، ومنذ القرن الرابع الميلادي تحول المركز الإمبراطوري فيها من الغرب إلى الشرق حيث صارت (القسطنطينية) هي العاصمة بدلا من(روما)، حيث كان يعيش الإمبراطور كرمز للتماسك وكنقطة التقاء للولايات كافة.

وبالمقابل من جهة الشرق (إمبراطورية كبيرة أخرى كانت تمتد إلى الشرق من الإمبراطورية البيزنطية عبر نهر الفرات هي إمبراطورية الساسانيين الذين بسطوا حكمهم على ما يشكل اليوم إيران والعراق وامتدت سلطتهم إلى آسيا الوسطى، وكانت البلاد التي تسمى اليوم إيران أو فارس تشتمل على عدد من المناطق ذات ثقافة عالية ومدن قديمة مأهولة بجماعات عرقية مختلفة ويفصلها عن بعضها سهوب أو صحارى وليس فيها أنهار كبيرة تسهل المواصلات فيما بينها)٢٣ .

وأيضا (كان هناك مجتمعان آخران لهما تقاليد سلطة منظمة وثقافة ترتكز على زراعة وتجارة بين المحيط الهندي والبحر المتوسط، وهما أبعد إلى الجنوب وعلى ضفتي البحر الأحمر. وكان أحدهما أثيوبيا (الحبشة) هي مملكة قديمة تدين بالمسيحية في شكلها القبطي كدين رسمي. وكان المجتمع الأخر هو اليمن في الجنوب الغربي من جزيرة العرب وهو أرض ذات جبال ووديان خصبة ونقطة عبور للتجارة ذات المسافات الطويلة)٢٤ .

وفي الوسط داخل الصحراء (بين الإمبراطوريتين العظيمتين في الشمال وبين مملكتي البحر الأحمر توجد أراضي من نوع أخر، فالقسم الأعظم من الجزيرة العربية كان سهبا أو صحراء تتخلله واحات معزولة فيها ما يكفي من الماء لقيام زراعة منتظمة، وكان السكان يتكلمون

---

[٢٢] -: المرجع السابق ص٣٩

[٢٣] -: المرجع السابق -ص٤١

[٢٤] -: المرجع السابق ص ٤٢

لهجات متعددة من العربية ويسلكون طرائق مختلفة في حياتهم، إذ كان بعضهم بُداة يرعون الإبل والشياة و الماعز باستخدام مصادر الماء الشحيحة في الصحراء، وكان هؤلاء يعرفون تقليديا "بالبدو"، وبعضهم الأخر فلاحون مستقرون يزرعون الحبوب أو أشجار النخيل في الواحات، أو تجار حرفيون في أسواق المدن الصغيرة، وبعضهم يجمع بين أكثر من طريقة واحدة للعيش. وكان التوازن بين البدو والحضر غير مستقر، وعلى الرغم من كونهم قلة بين السكان فقد كان البدو أصحاب الإبل، السريعو الحركة والمسلحون وبالتعاون مع جماعة التجار في المدن يسيطرون على المزارعين وأصحاب الحرف وكانت روح الشجاعة لديهم وحسن الضيافة والولاء للأسرة والفخر بالأجداد تهيمن عليهم ولم يكونوا يخضعون لسلطة إكراه ثابتة بل كان يقودهم رؤساء ينتمون إلى أسر يجتمع حولها مجموعات دائمة قليلة أو كثيرة من الأنصار يعبرون عن تلاحمهم وولائهم باصطلاح الأسلاف المشتركين، وكانت هذه الجماعات تسمى "قبائل")٢٥.

قصدت من هذه الاقتباسات الطويلة نسبيا من كتاب (ألبرت حوراني) "تاريخ الشعوب العربية" توضيح اللوحة السوسيولوجية الداخلية لمجتمعات الجزيرة العربية، واللوحة الجيبوليتيكية العامة للمنطقة عموما آنذاك، بحكم استمرار الصراع فيها وعلى تخوم عمقها الصحراوي (الجزيرة العربية) بين الإمبراطوريتين مع بعض الفواصل الزمنية بين عامي ٤٥٠–٦٢٩م حيث كانت ساحة الحروب بينهما بصورة أساسية تقع في العراق وسوريا والتي استطاعت الجيوش الساسانية منذ مطالع القرن السابع التوغل حتى السيطرة على بعض المدن الكبيرة كإنطاكية والإسكندرية والقدس إلا أنها دحرت بعد ذلك عام ٦٢٠ على يد الإمبراطور الروماني(هرقليوس).

ومع ذلك فقد استطاعت جيوش الإمبراطوريتين الوصول إلى أجزاء من الجزيرة العربية. وكانت المجتمعات المستقرة الخاضعة لسلطة الإمبراطوريتين بدأت كما يقول ألبرت حوراني

---

[٢٥] -: المرجع السابق ص ٤٣

(تزخر بالتساؤل عن معنى الحياة والطريقة التي يجب أن يعيش الإنسان بموجبها وعبرت عن ذلك بلغة الأديان الكبرى)[26].

يمكننا أن نستنتج من ذلك أن داخل وعمق الجزيرة العربية كان يعيش عزلة بشرية عن المحيط الخارجي، بتأثير البحر والصحراء، ما عدا بعض التأثيرات المحدودة لثقافات الجوار الشمالي المستقر والخاضع للإمبراطورية البيزنطية، لذلك فالقبيلة كانت هي الوحدة الأساسية السياسية والاجتماعية التي تستمد مفاهيمها القانونية والأخلاقية والقانونية من العرف القبلي المتوارث فقط كما يرى الباحث والمؤرخ العراقي (د. عبد العزيز الدوري) في كتابه "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي"[27]. الذي يتابع ويلاحظ أنه منذ القرن السادس بدأت تتدهور وتضعف الكيانات الحضرية على تخوم الجزيرة في الشمال والجنوب مع توسع النطاق القبلي الذي كانت مفاهيمه واضحة وقوية حتى في المجتمعات المستقرة.

ففي القرن السادس الميلادي قضى الساسانيون على كيان المناذرة في العراق وصولا إلى بعض الجهات من الجزيرة العربية، كما ضرب البيزنطيون كيان الغساسنة في الشام، وبقيت اليمن ساحة صراع وتنافس بينهما حتى تمكن الساسانيون من فرض سلطتهم عليها، وبذلك زالت الكيانات العربية المستقرة التي كانت على تخوم الجزيرة العربية في الشمال والجنوب في الوقت الذي كانت فيه الديانتان الكبيرتان الوحيدتان آنذاك (المسيحية واليهودية) تتغلغلان في الجزيرة العربية على خلفية تحالف كل منهما بطرفي الصراع الأساسيتين اللتين كانتا تحاول كل منهما التحكم في فرض طرق التجارة إلى الهند إما عن طريق البر عبر العراق والشام وإما عن طريق البحر جنوبا البحر الأحمر (اليمن) وغربا إلى البحر الأبيض المتوسط.

وكان من نتائج ذلك ظهور الارتباك في مجتمعات الجزيرة العربية، فحاول بعض العرب توحيد الجهود بمواجهة كل ذلك. مما أذن بظهور مقدمات وعي سياسي جديد تتوج في القرن السادس في بروز دور (مكة) كمركز ديني سياسي له وزنه الخاص عند أغلب القبائل العربية،

---

[26] – المرجع السابق ص٤٤

[27] – : "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي" د. عبد العزيز الدوري – الصادر في بيروت عام ١٩٦٨ عن التيار القومي العربي.

وككيان مستقل حاول أن يشق لنفسه طريقا مستقلا عن أطماع وصراعات القوتين الكبيرتين آنذاك، خصوصا أنها استفادت كثيرا من الدور الذي لعبته الحروب البيزنطية الساسانية في إعاقة وشلّ طرق التجارة إلى الهند بحيث تحكم سادتها (قريش) بتجارة القوافل الغنية في الجزيرة، ومعروفة هي رحلات القوافل التجارية التي كانت تسيرها "قريش" منذ أيام الجد الأكبر للنبي محمد (هاشم بن عبد مناف) إلى الحبشة واليمن جنوبا، في الشتاء. وإلى بلاد الشام "بصرى" شمالا في الصيف، (فتكونت فيها ارستقراطية تجارية نشطة حاولت عن طريق الاحتكارات أن تنمي ثروتها واتخذت المال سبيلا لتأكيد قوتها ونفوذها)[٢٨]، تحالفت مع بعض قبائل البدو في مناطق مختلفة من أجل تأمين حماية لقوافل التجارة لها، ولعبت دورا في قيادة وتحكم تراتب اجتماعي أدنى يتمثل بالأرقاء أو المعتقين أو بقية الناس العاديين الأحرار الذين لا قوة اقتصادية بحوزتهم تكفي لإبراز دور اجتماعي قوي لهم، أو في بعض المزارعين حول بعض الواحات الخضراء المزروعة، خصوصا في (المدينة) التي كان يغلب عليها الطابع الزراعي أكثر من الطابع التجاري.

هذا في الوقت الذي كانت فيه قبائل البدو الرعوية في الجزيرة العربية لقرون عديدة تتحرك متنقلة باتجاه الريف الأخضر المحيط بها أي إلى ما يسمى اليوم بالهلال الخصيب (سوريا الداخلية، الأرض الممتدة حتى غربي الفرات في العراق الأدنى، والمنطقة الواقعة بين الفرات ودجلة في العراق الأعلى (الجزيرة).

فهذا كله راكم أحداثا خارجية وداخلية هامة تركت أثرها البالغ منذ منتصف القرن السابع في خلق منطقة سياسية ثقافية مفتوحة على بعضها بين عالم متحضر بدأ يضعف ويفقد ثقته بنفسه بفعل إنهاك الإمبراطوريتين الكبيرتين لنفسهما وإعيائهما بسبب الحروب الطويلة الأمد بينهما، وبين عالم أخر يقع على تخومه ما سمح ببداية نشوء نظام جديد كان يتكون في المنطقة نواته الأساسية هو منطقة غربي الجزيرة العربية التي كانت تعاني من فائض بشري كبير

---

[٢٨] -: المرجع السابق ص١١

على ما يبدو مع قلة في الموارد الطبيعية، بالإضافة إلى الارتباك والقلق حول المستقبل خوفا مما كان يحدث حولها.

ظهور الإسلام:

ففي هذه اللحظة التاريخية الفاصلة التي كان يكتنفها "الارتباك والقلق" اللذان كان لهما الفضل في حيوية الحراك القادم كما يشير الباحث عبد العزيز الدوري في كتابه المشار إليه سابقا، ظهر الإسلام ك"قوة جديدة في عالم قديم" كما يشير (ألبرت حوراني) في كتابه المذكور، وكان من الطبيعي، على ما تقدم، أن يظهر كدين جديد بشر به النبي محمد بن عبدالله في مكة بداية بسبب مكانتها الاقتصادية التجارية والدينية (الكعبة)، ربما كحاجة ضرورية لهذا النظام الجديد الذي كان يتكون كما أشرنا، لتطلع حيوي جديد لأهل الجزيرة الدين كانوا محاصرين بعالم قديم بدأ يضعف وينهار وصاروا منذ مدة يعانون من أثر ذلك عليهم وتوحيد جهودهم لوضع أسس متينة لهذا النظام، مع حاجتهم للانزياح البشري مع مواشيهم بحثا عن مراعي وماء، ومناطق أخرى للعيش والاستقرار متأثرين بثقافات متحضرة تفاعلوا معها بفضل تحركهم المستمر هذا.

فرسالة الإسلام كما بشر بها النبي محمد في تلك اللحظة التاريخية المضطربة، كانت جوابا روحيا في البداية، ثم دنيويا جامعا في مرحلة تالية.

ولتوضيح ذلك على المستوى الروحي يمكن القول أن الحياة الدينية عند العرب كانت (كحياتهم السياسية، في مستوى بدائي إلى أبعد الحدود) كما يقول الباحث والمستشرق المؤرخ (كارل بروكلمان) في كتابه المرجعي الهام "تاريخ الشعوب الإسلامية" في إشارته إلى تلك المرحلة تحت عنوان "الوثنية العربية"٢٩.

فديانات الآلهة الوثنية التي كانت مسيطرة لفترة طويلة سابقا آنذاك صارت عاجزة عن تقديم الجواب الشافي لأزمة الروح التي وصل إليها عرب الجزيرة العربية، خصوصا أن الآلهة كانت متعددة بتعدد القبائل والعشائر بحيث لكل لقبيلة إلهها الخاص وبالتالي فالآلهة كانت

---

[٢٩] -: (كارل بروكلمان) "تاريخ الشعوب الإسلامية" الصادر عن دار العلم للملايين – بيروت لبنان عام ١٩٧٣ ترجمة: نبيه أمين فارس و منير البعلبكي الطبعة الخامسة نسخة الكترونية ص٢٤

ترتبط برباط نسب دموي من أبناء القبيلة، الأمر الذي صار يضعف مع الاختلاط والتزاوج واختلاط الأنساب بين القبائل وأضعف الصلة الوثيقة بين القبائل وآلهتها الخاصة، وإن ولد نوعا من تبادل الاحترام بين آلهة القبائل المتعددة بحيث أن القبيلة صارت تعترف بسلطان آلهة بعض القبائل الأخرى في مناطقها الخاصة.

إلا أن بعض الأماكن المقدسة ك"مكة" مثلا كانت تحظى بشهرة واسعة بين عرب الجزيرة فيحجون إليها في مواسم أعيادهم التي يقيمون فيها أسواقهم الخاصة بارتباط مع الاحتفالات الدينية حيث يعم السلام ويتوقف القتال بين القبائل، (والواقع أن الأسواق التي كان العرب يقيمونها في الجاهلية ارتبطت بالاحتفالات الدينية، ومن هنا كانت مجالا لتبادل النتاج الروحي بالإضافة إلى البضائع والعروض المادية. وإلى هذه الأسواق، وبالتالي إلى الدين بصورة مباشرة، يعود الفضل في توحيد نظرة العرب الجاهليين، إلى العالم، وصهر عاداتهم ومفاهيم الشرف عندهم في بوتقة واحدة، ومنحهم لغة شعرية مركزّة تسمو على جميع اللهجات وتستغرقها).[٣٠]

لنلاحظ هنا أن تلازم الجانب الروحي الديني مع الجانب التجاري المادي ومن ثم الأدبي الشعري، موجود عند العرب منذ تلك الفترة التاريخية، لكن دون أن يتجاوز أسس مجتمع القبيلة، ولعل هذا التلازم الجامع للقبائل في هذه المناسبات آنذاك، مضافا إلى ذلك أنهم كانوا يشتركون جميعا في تعظيم ثلاثة آلهة كبرى هي (إله القضاء والقدر، وإله اللات، وإله العزة) ويعتبرونها بمنزلة أعلى، كان إرهاصا لبلورة فكرة وجود خالق واحد أعلى للكون هو (الله) حيث لم يستوردوا هذه الفكرة من أحد خارج الجزيرة أو من اليهود أو النصارى، كما يشير الباحث بروكلمان في كتابه حيث يقول:

(وبالإضافة إلى جميع هذه الآلهة اعتقد العرب (القدماء) ككثير غيرهم من الشعوب البدائية، ب(إله) هو خالق الكون. هذا الإله هو "الله" الذي لم ينقل العرب فكرته عن اليهود والنصارى، كما يظن كثير من الباحثين. وليس من شك في أن العرب كانوا في أول الأمر يؤدون

[٣٠] -: المرجع السابق ص٢٦

الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من الله، رب العالمين العظيم، حتى إذا أوشك فجر الإسلام أن يبزغ لم تبقّ هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الديني بكامله، وهكذا انحط شأن هذه العبادة وانحطت دلالتها، انحطاطا متواصلا كان يرافقه أبدا تعاظم في أهمية الشعور الديني القائم على أساس الإيمان بالله)[٢١].

إذا في خضم هذا الوجدان الروحي المضطرب والمتقلب والمنذر بالتحول ظهرت شخصية فذة حقا هي شخصية النبي محمد، الذي ولد كما يجمع المؤرخين بدون تحديد دقيق بين ٥٧٠ – ٥٧١م لأب كان تاجرا صغيرا اسمه (عبدالله بن عبد المطلب) توفي في رحلة تجارية قبل ولادته بشهرين، ثم توفيت أمه (آمنة) بعد ولادته بسنوات قليلة فتولى جده (عبد المطلب) تربيته ومن ثم تولاه عمه (أبي طالب)، وعندما كبر وشبُّ اشتغل في التجارة حيث تعرفت عليه تاجرة ثرية من قريش هي (خديجة بنت خويلد) عمل في تجارتها التي كان يرافق قوافلها من الجنوب حتى الشمال وصولا إلى بصرى الشام، فأعجبت بمهارته الفائقة ثم تزوجته رغم كبر سنها عليه، الأمر الذي وفر له حالة مستقرة وكفاية مريحة ونشاط دؤوب.

كل ذلك أكسبه أيضا خبرات هائلة بالإضافة إلى خبرته في التجارة فقد تعرف في رحلاته على العديد أتباع الديانات اليهودية والمسيحية وربما بعض الثقافات وأتباع الديانات الوثنية الأخرى البعيدة عن صحراء الجزيرة العربية،خصوصا في مجتمعات أكثر تحضرا واستقرارا كما في الشمال، لأنه وكما يجمع المؤرخون، كان في الحقيقة يتمتع بذكاء عملي كبير يحاول أن يلتقط كل جديد ويطلع عليه ويخضعه للمحاكمة الذهنية الخاصة لديه.

وهنا أعود إلى الفكرة التي ألمحت إليها في الحديث عن عصور النهضة في أوروبا أنه عبر الامتداد نكتشف النسبي، فترحال محمد المتواصل لسنوات في رحلاته التجارية كانت بمثابة الامتداد فعلا خارج دائرة ومحيط الجزيرة العربية القبائلي الضيق قياسا على المدى الشاسع

---

[٢١] –" المرجع السابق ص٢٦ . أيضا يشير الباحث المصري د . يوسف زيدان في كتابه المعروف " اللاهوت العربي وأصول العنف الديني" إلى أن العرب قبل الإسلام عرفوا النبوة كما عرفوا فكرة الإله الواحد، من خلال أمثلة وشواهد تاريخية عديدة، لاسيما في الفصل الثالث من الكتاب تحت عنوان (النّبوة والبُنُوَّة – فهم الديانة شرقا وغربا) خصوصا في الصفحات ٩٠ – ٩١

حولها الأمر الذي جعله يحس ويفكر فعلا بهشاشة الديانات الصغيرة المتعددة وآلهتها الوثنية في بيئته آنذاك، قياسا على ما رأى وشاهد واستمع، فتأكد له أكثر عدم قدرتها على أرواء ظمأ الروح ليس لديه فقط، بل حتى لدى أبناء قبيلته وأهل مكة وسكان الجزيرة العربية كلهم، وبالتالي لن يكون بمستطاعها أن تكون ملاذا روحيا آمنا أو لاحما مساعدا وحاملا لأبناء الجزيرة العربية ككل لكسر دوائر الانغلاق القبلي وتوحيد الصفوف من أجل تطلع جديد في فترة مضطربة ومنطقة تحيط بها الأخطار.

وهنا أود أن أشير إلى ما كتبه عنه المؤرخ المستشرق (نودلكة) في كتابه (تاريخ القرآن) حيث يقول:

(إذا محضّنا شخصيته بتجرد وتمعن وفهمنا النبوة فهما صحيحا، قد يلقي المرء جزافا بالتهمة القائلة إن تعاليم محمد مأخوذة عن اليهود والمسيحيين، وليست نابعة من عقله. صحيح أن أفضل ما في الإسلام نشأ على هذا المنوال، لكن الطريقة التي اكتسب فيها محمد هذه التعاليم، واعتبرها وحيا أنزله الله عليه، ليبشر به الناس، تجعل منه نبيا حقا .وإذا اعتبر المقياس الوحيد للنبوة أن يأتي النبي بأفكار جديدة لم يسمع بها من قبل، أفلا تنزع النبوة عن كل رجال الله ومؤسسي الأديان؟.

إن محمدا حمل طويلا في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره أخيرا الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان، ما يجعلنا نتعرف فيه على حماس الأنبياء الذي يتصاعد حتى التشدد)٣٢.

لعلي أردت سوق هذا الاقتباس الطويل ل(نودلكه)، لأشير إلى أن الدين الإسلامي كما بشر به النبي محمد كان بحق في لحظته التاريخية تلك جوابا روحيا شافيا، ودنيويا مساعدا

---

[٣٢] -: تيودور نولدكه "تاريخ القرآن" لايبتسغ ١٩٠٩ – ١٩٣٨ الصادر عام ٢٠٠٠ بطبعة معدلة، تعديل فريديريش شفالي عن دار نشر جورج أولمز، ترجمة د. جورج تامر نسخة الكترونية .. الفصل الأول في نبوة محمد والوحي

وموحدا لأبناء الجزيرة العربية ،بالضد من مجتمع القبيلة الذي يُشرذم ويفتت. وبغير ذلك لا يمكننا فهم سر تلك الإندفاعة القوية للإسلام، ليس داخل الجزيرة العربية فحسب، بل خارجها بعيدا حتى استطاع تكوين إمبراطورية كبيرة وقوية. دامت طويلا، في سنوات قليلة.

مجتمع القبيلة في الإسلام:

تتفق أغلب المرويات الإسلامية والتاريخية أن الوحي بدا على النبي محمد وهو في سن الأربعين عام ٦١٠م ، ثم هاجر مع أتباعه من مكة إلى يثرب "المدينة" هربا من اضطهاد سادة قريش لهم عام ٦٢٢م، ثم عاد فاتحا ومنتصرا إلى مكة عام ٦٢٨م بمقتضى "صلح الحديبية" بينه وبين سادة قريش الذين أحسوا بقوته وعدم قدرتهم على هزيمته فدخلوا الإسلام بمقتضى اتفاق بينهم وبينه سمي صلح الحديبية، فتمت الغلبة للمسلمين منذ لك الوقت، ثم بدأ بنشر الدعوة في كافة أرجاء الجزيرة العربية التي اعترفت جميع قبائلها به نبيا وبالإسلام دينا، إلى أن حدثت وفاته المبكرة عام ٦٣٢م.

ثمة إذا ٢٢ عاماً فقط تفصل بين بدء الوحي وبين وفاته كانت مليئة بالتحديات والمصاعب التي استطاع التغلب عليها جميعا، تتخللها ١٠ سنوات تبدأ بعودته فاتحا منتصرا إلى مكة بدأ بعدها بالتحضير لنشر الإسلام داخل وخارج الجزيرة العربية باتجاه الشمال حيث كان ما يزال الوجود البيزنطي، الهزيل نسبيا.

فكل ذلك لم يترك له مجالا للتفكير بتصور واضح لوضع أسس بناء طريقة جديدة مختلفة لإدارة وحكم المجتمع الجديد الذي بشر به وعمل من أجله، أو أن سقف زمانه وشرط بيئته لم يكن يسمحان له بذلك، باستثناء عقد تحالفات ومصالحات مع القبائل المتعددة، لا تتجاوز سقفها القبلي القديم باتجاه تجاوز نهائي لأسس مجتمع القبيلة البدوي في صميمه، وكان ذلك لا يكفي لضمان الاستقرار السياسي والديني من بعده، بدليل أنه بعد وفاته مباشرة بدأت تظهر فورا مقدمات عدم الاستقرار والخلخلة ومن ثم الفتنة في الإسلام، من خلال حدثين بارزين لهما دلالة كبيرة

أولهما: اجتماع سقيفة بني ساعدة:

فالخلافات بدأت تظهر أول ما تظهر في حادثة اجتماعات "سقيفة بني ساعده" المعروفة، حول الاتفاق على خليفة للمسلمين بعد وفاة النبي فظهرت على الفور ميول علاقات القرابة القبلية السابقة على الإسلام في اختيار المرشح الجديد للخلافة على حساب أي مواصفات أخرى جديدة تتناسب مع الوضع المستجد يمكن الحديث حول توفرها في مرشح للخلافة، وكأن دعوة النبي محمد لم تكن في جوهرها ثورة على القبيلة والبداوة!.

ولعل الحوارات التهديدية الساخنة التي جرت في السقيفة بين المجتمعين كافة، في الوقت الذي كان فيه جثمان النبي ما زال مسجى ويغسل في بيته من قبل أهله فقط، كما تناقلها المؤرخون ومن بينهم (الطبري) في تاريخه المعروف تبين هشاشة أو انعدام أي تصور للخلافة والحكم بعد النبي لا يقوم على أساس العلاقة العشائرية والقرابة القبلية حيث يقول الصحابي الكبير (عمر بن الخطاب) للمجتمعين من الأنصار: " من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مول بباطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة ؟!٣٣

طبعا يذكر الطبري أيضا وأغلب المؤرخين المسلمين أنه كان ثمة أفكار أخرى طرحها جماعة الأنصار من قبيلتي (الأوس والخزرج) في المدينة الذين حموا محمدا وساندوه وقاتلوا معه حتى ثبتوا دينه، فتوهموا أنهم نتيجة لدورهم السابق هذا مع محمد وفي نشر الدين فإن من حقهم أن يطرحوا ممثلا لهم للخلافة بالتناوب مع المهاجرين من الصحابة فطرحوا للمهاجرين فكرة تقول: "منا أمير ومنكم أمير" فكرة كان يمكنها على الأقل، بالرغم من جذرها القبلي الواضح أيضا، درء مخاطر الفتنة التي حصلت لاحقا، كما أن الزمن كان كفيلا بتطويرها وتشذيبها أكثر باتجاه طريقة الانتخاب الديمقراطي السليم٣٤ بشكل أفضل بكثير مما آلت عليه

---

[٣٣] -: "تاريخ الطبري" ج٢

[٣٤] -يشير إلى هذه النقطة تحديدا بتعليق حصيف مقالا لافتا وهاما على النت للباحث المغربي (محمد مزوز) بعنوان "الإسلام والفلسفة: أية علاقة وأي مستقبل؟.) منشور في موقع اسمه " موقع ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب" وفيه يستند الباحث في أدلته وبسط فكرته على تاريخ (الشهرستاني) في كتابه "الملل والنحل" في توثيق ما جرى في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للرسول.

فكرة "المبايعة" على أساس قبلي تحت مسمى هش سموه "الشورى". لكن هذه الفكرة استبعدت مباشرة من قبل المهاجرين وخصوصا من قبل عمر بن الخطاب وأبو بكر الصديق وأصروا على أن يكون الخليفة من قريش، كما أن جماعة الأنصار أنفسهم تراجعوا عنها مع استيقاظ مفاجئ لخلافات قبلية سابقة بينهم (الأوس والخزرج)، ما أدى إلى تخوف كل قبيلة أن يكون المرشح المتفق عليه من غيرها، وهكذا تم بسرعة اقتراح و "مبايعة" أبي بكر الصديق للخلافة لكون النبي كان قد اختاره لإمامة المسلمين بالصلاة عندما أقعده المرض. وهكذا **تمفصلت** منذ البداية علاقات قرابة الدم القبلية البدوية عند عرب الجزيرة قبل الإسلام مع طريقة اختيار الخليفة أو الحاكم في الإسلام، وربما يضيء لنا ذلك أحد أهم أسباب موت أغلب الخلفاء الراشدين قتلا واغتيالا.

فمشروع الإسلام الذي جاء به النبي محمد كنقض لمجتمع القبيلة وتجاوزا له، لم يكن منذ البداية يملك تصورا مغايرا واضحا وقويا للبديل المفترض لهذا التجاوز، كما لم يكن يملك الأداة أو الحامل الاجتماعي الكبير اللازم لهذا التغيير إلا مجتمع القبيلة نفسه فاضطر المسلمون وكبار الصحابة والأنصار، الذين لم تكن ثقافتهم وميولهم وولائاتهم تجاوزت بعد ثقافة وميول وولاءات مجتمع القبيلة قبل الإسلام، لحظة موت الرسول، إلى أن يتعاملوا وفق ما تمليه عليهم هذه الثقافة المسيطرة آنذاك، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن قبيلة قريش من خلال سادتها الكبار آنذاك، وافقت على الصلح ودخلت الإسلام، كما يجمع أغلب الدارسين، ليس للحفاظ، فقط، على مكانتها القوية بين القبائل ودورها التجاري الكبير السابق، بل أيضا لتسلم دور مركزي إداري وعسكري واقتصادي تجاري أقوى في مجتمع الجزيرة العربية وفي قيادة القبائل العربية بعد الإسلام، وقد تم لها ذلك فعلا حتى نهاية العهد الأموي في القرن الثاني للهجرة.

ثانيهما -: حروب الردة

ولعل بداية تلك التمردات كانت فيما سمي ب "حروب الردة"، التي أكدت وعمقت التمفصل القوي بين طريقة نشر الإسلام وفتوحاته الكبرى فيما بعد، مع مجتمع القبيلة.، ولعل كل ذلك فعل فعله في آلية بناء الشخصية العربية الإسلامية لاحقا، خصوصا إذا أخذنا بعين

الاعتبار أيضا أن المبايعة على أساس قبلي، أي مبايعة الخليفة، بمعنى إجماع نخبة من قادة المسلمين الأوائل على شخص، اقتصرت فقط على فترة عهد الخلفاء الراشدين، أما بدءا من العهد الأموي ٤١ – ١٣٢ه، ٦٦٢ – ٦٧٥م وما بعد فصارت الخلافة وراثية أسروية تتبع الحلقة الأضيق، أبناء الخليفة الحاكم أو إخوته فقط، تمثلا بالإمبراطوريات الكبيرة التي حاربها الإسلام بداية وانتصر عليها ثم قلدها وأخذ عنها الكثير من أساليب لإدارة والحكم لاسيما التوريث داخل الأسر المالكة والحاكمة.

فحروب الردة نشأت تحت ضغط حركة الارتداد عن الإسلام التي بدأت تتسارع بين أوساط القبائل في أرجاء الجزيرة العربية، باستثناء مكة والمدينة والطائف، فور انتشار خبر وفاة الرسول محمد مما أدى إلى حروب داخلية سميت بحروب الردة استمرت بين عامي ٦٣٢ – ٦٣٤م حيث تمكن الخليفة الأول أبو بكر الصديق من القضاء عليها نهائيا بعد أن أصر على توجيه عدة حملات عسكرية ضدها. وقد أجمع المؤرخون والدارسين على أنها في أحد أهم أسبابها رد فعل مجتمع القبيلة الحر على الحكم المركزي الواحد من جهة كما أنها تمرد ورفض دفع الجزية والضرائب المترتبة عليها للحكومة المركزية في مكة من جهة ثانية، لكن بعد حروب ضروس تم فيها إعلان الجهاد على المرتدين وقتلهم، أو العودة عن ارتدادهم، تمت القضاء على هذه الحركات بقوة السيف من جهة وبتسويات قبلية من جهة ثانية.

وبذلك تم تكريس الجهاد، الذي بدأت فكرته منذ بدايات الدعوة في الغزوات الأولى وخصوصا غزوة "بدر"، ضد المرتد، والكافر، وفي سبيل نشر الإسلام، كفرض واجب على كل مسلم. ولعل فكرة الجهاد الإسلامية هذه لاقت قبولا واسعا لدي أبناء القبائل البدوية كونها تتجاوب مع ميلهم للقتال الدائم، وطبيعتهم سريعة الحركة في بيئتهم الصحراوية وتنقلهم الدائم والسريع فيها للبحث عن مجال حيوي لهم خارج محيط قبائلهم الضيق بحثا عن المرعى وموارد العيش والغنائم، وبما تعنيه من غارات على الخصوم والمنافسين وحبهم للغزو الدائم. وبذلك يكون الإسلام تجاوب مع طبيعتهم هذه وآمن لهم فرصة التوحيد تحت شعار الجهاد للبحث عن مجال حيوي كبير وواسع بعيدا عن محيط الجزيرة العربية الصحراوي، مدفوعين بفكرة جديدة وعقيدة إيمانية كبيرة ومختلفة جدا عما سبق شحنتهم بطاقة كبيرة على الحركة في الحروب، كما سنرى.

فهذه الحروب إذا، نجحت خلال عامين بفضل **السيف**، فقط، في القضاء على حركة التمرد على الإسلام كدين وطريقة جديدة في العبادة دون أن تستهدف **الأساس القبلي لها**، وكان هذا يعني إذعانا بعد هزيمة، ربما كان استدعى تسوية بين قادة جيوش المسلمين المنتصرين وبين زعماء القبائل المهزومين، للحفاظ على مواقعهم داخل قبائلهم. فمن خلال هذه الحروب لمع كثيرا اسم القائد الإسلامي المحنك (خالد بن الوليد) وهو ينتسب لأسرة من أشراف قريش، الذي استطاع بناء جيش مقاتل قوي من أبناء مختلف القبائل استطاع من خلاله بعد القضاء نهائيا على حركة الردة، متابعة حروبه وفتوحاته شمالا، في بلاد الشام ضد الجيوش البيزنطية من جهة وضد الجيوش الساسانية في العراق من جهة ثانية، وبذلك يكون الإسلام أمّن لأبناء القبائل العربية الدخول المظفر موحدين في مجال حيوي واسع وكبير لهم، مؤكدا بنفس الوقت نزعته الكونية في نشر الدين الجديد.

القبيلة في الإمبراطورية:

طبعا ليس مجالنا هنا استعراض خريطة الفتوحات العسكرية للجيوش العربية الإسلامية المظفرة آنذاك والتي غطت في أقصى حدودها إبان العهدين الأموي والعباسي عدا عن بلاد الشام والعراق، بلاد الفرس في الشرق وبلاد الأناضول في الشمال وشمال أفريقيا والأندلس في أسبانيا، كإمبراطورية واسعة جدا وغنية سيطرت طويلا على طرق وممرات تجارية برية وبحرية عديدة تصل بين الهند وجنوبي شرقي أسيا من جهة وحوض البحر الأبيض المتوسط وأوروبا من جهة مقابلة.

لكن من المهم القول، وبما يخدم فكرة المقال الرئيسة، أنه كان يرافق هذه الحروب والفتوحات باستمرار نزوح قبائلي بدوي كبير من قبل أبناء القبائل المقاتلين في الجزيرة العربية مع أهاليهم نحو المدن والبلدان المفتوحة ترافقهم أيضا كل نزعاتهم القبلية البدوية السابقة في الجوهر، لكن في لبوس ديني جديد وراية مختلفة عن رايات القبيلة السابقة. أي أنه كان ثمة احتكاك دائم بل وتصادم بين فكرة الإسلام الواحدة كما كانت تسوسها قريش، وبين نزعة القبيلة عند القبائل، بمعنى أن وحدة القبائل أثناء الجهاد والفتوحات العسكرية بدأت بالتفكك خلال فترات الاستقرار النسبي بعد الفتوحات وما كان يليها من محاولات استيلاء على الخلافة

والسلطة بالقوة، وتوزيع للمغانم والأعطيات تبدو للبعض غير عادلة ومتساوية أو فيها خرق للشرعية الصحيحة، الأمر الذي يجعلنا نفهم أحد أهم أسباب الخلافات والتمردات والانقسامات التي حصلت فيما بعد وصولا للفتنة الكبرى بين السنة والشيعة، التي كانت في أساسها وجوهرها تنافس قبائلي أو عائلي حتى داخل القبيلة الواحدة، ثم صارت تتمظهر بخلافات مذهبية وعداوات سياسية خصوصا بعد الحروب التي حدثت بين أتباع (علي بن أبي طالب) من جهة وأتباع (معاوية بن أبي سفيان) من جهة ثانية، وظهور حركة الخوارج كنقيض للطرفين إثر ذلك، ثم بعد ذلك بين أتباع (الحسين بن علي) من جهة وأتباع (يزيد بن معاوية) من جهة أخرى، وما تلا ذلك من عداوات وحروب ذم وكراهية مستمرة حتى أيامنا هذه بين السنة والشيعة في كافة العالم الإسلامي[35].

---

[35] - : يقول المؤرخ (عبد العزيز الدوري) في كتابه "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي":

"خرج العرب، تحت راية الإسلام للفتوح، فأحدثت هذه تبدلات كبيرة في حياتهم، منها المباشرة ومنها ظهر فيما بعد. وكان من آثارها المباشرة انتشار العرب في الأمصار الجديدة الغنية، وتدفق الأموال عليهم من الغنائم. وأفاد البعض، وإن كانوا قلة، من المجالات الجديدة في تموين الجيوش والتجارة، وفي امتلاك أراض خصبة في هذه البلاد. وقد اختلف وضعهم في الأمصار، بين المراكز الجديدة التي أنشأوها كالبصرة والكوفة والفسطاط والقيروان، لتكون دار هجرة لهم، وهي مدن عربية أساسا، وبين مدن قديمة عامرة اتخذوا فيها مراكز لقواتهم مثل أجناد سورية ومثل مرو في خراسان. وقد خرج العرب مع أهليهم إلى هذه المراكز. وإذا استثنينا مكة والمدينة فإن الحيوية انتقلت بالتدريج من الجزيرة العربية إلى الأمصار الجديدة وتمثلت فيها نواحي نشاطهم العامة وفعالياتهم". ثم يتابع المؤرخ (الدوري) مشيرا إلى دور الاحتكاك بين الإسلام والقبيلة في ظهور الفتنة فيقول: " فقد كان للاتجاهات القبلية أثرها وإن اكتسبت أشكالا جديدة نتيجة التطورات الاقتصادية والسياسية. ونحن نلاحظ صراعا أو احتكاكا متصلا بين المبادئ الإسلامية الجديدة وبين الاتجاهات القبلية، وكان ذلك من العوامل القوية المؤثرة في تاريخ صدر الإسلام، ومن المتعذر علينا أن نفهم الكثير من الأحداث والتطورات إن أغفلنا هذه المواجهة المتصلة بين الإسلام والقبيلة. وقد تكون هذه التيارات خفية يتعذر تتبعها وفهم تطورها في الأوقات الاعتيادية، **ولكنها تظهر في فترات الأزمات** – ومن هذه الأزمات، الفتنة، في خلافة عثمان، أو الحرب الأهلية الأولى. فالثورة على عثمان وما تلاها من أحداث، كشفت عن أزمة داخلية حادة في المجتمع العربي الإسلامي، وتركت آثار خطيرة في تاريخ العرب" ص ١٧ – ١٨، فما أقرب اليوم للأمس البعيد في حياتنا كعرب ومسلمين..

واستطاعوا من خلال الغنائم العديدة والكبيرة التي كانوا يستولون عليها من تكوين طبقة أرستقراطية عسكرية كانت تستوطن وتنشئ المدن الجديدة في بيئات زراعية جديدة متعددة الديانات والثقافات، دانت للفاتحين إما مرغمة أو عن قبول ورضا ومنها من دخل الإسلام ومنها من بقي على دينه، لكن أغلب أبناء هذه المناطق المفتوحة صاروا رعايا في الدولة (الإمبراطورية) الجديدة قيد التشكل. وهنا بدأ يظهر بوضوح وعمق كبيرين تمازج ثقافي حضاري غني وكبير استطاع إنتاج مقدمات حضارة عربية إسلامية متميزة ومتقدمة في عصرها استمرت طويلا كما أشرت سابقا عند الحديث عن العصور الوسطى في أوروبا.

إلا أن الطابع القبائلي البدوي الغالب على الفاتحين العرب الجدد، بكل خلافاتهم وانقساماتهم المتعددة، خصوصا أنهم تمأسسوا وتمكنوا في مراتب سلطوية وطبقات أرستقراطية حاكمة ومالكة ،اغتنت بفضل المغانم واقتطاع الأراضي والمزارع، لعب دوره مرة ثانية في رسم شخصية مزدوجة لأبناء هذه الحضارة الجديدة لأجيال لاحقة متتالية حتى يومنا هذا، شخصية تتأرجح بين إعادة إنتاج وتجديد العصبية القبلية من جهة وإنتاج ترجمات فكرية وفلسفية أنتجت بدورها علوما ومعارف جديدة ومتقدمة في زمانها من جهة أخرى، ولعل كان لهذه الازدواجية دورها الكبير في عملية رسم وإنتاج الشخصية العربية الإسلامية، بل وكانت أحد الأسباب الهامة في إعاقة التقدم التاريخي المستمر لهذه الطفرة الحضارية الكبرى، مما أدى إلى تراجع دورها شيئا فشيئا ثم زوالها منذ الرابع عشر الميلادي.

وربما لهذا يتبين لنا لماذا ركزَّ ملاحظا، أحد أهم العقول في التاريخ العربي الإسلامي وهو (ابن خلدون ١٣٣٢ – ١٤٠٦م) على دور العصبية القبلية كأساس لنشوء سلطة قوية تؤدي بدورها إلى ظهور مُلك مستبد يأخذ طابع دولة، هذه الدولة التي تتجه بعد تمكنها إلى الرفاه لطبقاتها العليا وكبار مسئوليها وعساكرها بفضل غنائم الحروب والضرائب المفروضة مما يعني حياة الدعة والرفاه، التي تستدعي بدورها الميل الواضح نحو العمران الحضاري الواسع الذي يستوعب جميع العصبيات الأخرى الموجودة مع الانغماس في ترف الحضارة مما يؤدي إلى الترهل والكسل والانقسام فالضعف، وهذا بدوره يسمح بالعودة للعصبية من جديد عندما تظهر عصبيات جديدة تستثمر لحظة الضعف والترهل فتدخل في تضاد وصراع مع العصبية

الأولى التي أنتجت السلطة والدولة نفسها. فيبدأ دور الزوال للسلطة وللحضارة معا، وهكذا تعود العصبيات لتلعب دورها من جديد على أنقاض الحضارة السابقة.

وفي تاريخ العرب الحديث ظهرت أيضا بعض العقول المفكرة التي تلحظ ظاهرة البداوة المستمرة حتى اليوم في عالمنا العربي الإسلامي وأشير هنا إلى أحد أهم هذه العقول التي ظهرت في القرن العشرين هو المؤرخ وعالم الاجتماع العراقي (علي الوردي ١٩١٣ – ١٩٩٥) الذي يرى، متأثرا بابن خلدون، ومتجاوزا له بنفس الوقت، أن البداوة هي السمة التي مازالت غالبة على الشخصية العراقية، طبعا كنموذج للشخصية العربية الإسلامية عموما. والتي تعاني الازدواج الذي أشرت إليه، كون العراق تلقى منذ تاريخه القديم والوسيط أكبر عملية نزوح قبائلي من داخل الجزيرة العربية باتجاه الواحات الخضراء فيه، حيث نشأت الدول فيه على قاعدة التمازج بين حضارتين: حضارة البدو المحاربة الغازية الغالبة، وحضارة المزارعين المغلوبين.

يقول في دراسة له صدرت في بغداد عام ١٩٥١بعنوان "شخصية الفرد العراقي": "لأن قيم البداوة والزراعة قد ازدوجتا في العراق منذ أقدم العصور ولا تزال تصطرع في أنفسنا حتى اليوم. لقد ولد هذا الازدواج وتأسس تأسيسا اجتماعيا في العصر العباسي عندما أصبحت بغداد عاصمة الإمبراطورية الإسلامية. فلقد نشأت في العراق آنذاك أغلب العلوم الإسلامية وترجم المنطق اليوناني. ولو رجعنا نحو أولئك المفكرين الذين ساهموا في هذه الحركة العلمية الجبارة لوجدنا جلّهم من أبناء الطبقة المغلوبة، إذ كانوا حضرا في الغالب ولم يكن فيهم من أبناء البداوة إلا قليلا. ومعنى ذلك أن تفكيرنا قد اصطبغ منذ ذلك الحين بصبغة المثالية الزاهدة الخاضعة. أما أعمالنا فبقيت تحت تأثير القيم البدوية لأنها كانت القيم السائدة فعلا في الطبقات العليا. وبهذا أصبحنا نعيش في عالمين متناقضين عالم الفكر المثالي من ناحية وعالم الفعل الواقعي من ناحية أخرى. فأصبح أحدنا يجادل على أساس المنطق الأرسطاليسي والمثالية الدينية بينما هو في الواقع من أبناء هذه الدنيا غضوبا حقودا"(٣٦).

---

[٣٦] –: "شخصية الفرد العراقي" الدكتور (علي الوردي) إصدار شركة الوراق للنشر المحدودة، الطبعة الأولى للدار ٢٠٠٧.

ص ٥١ – ٥٢.

مجالات الوعي في تراث الحضارة العربية الإسلامية، وحدوده:

لا أحد يستطيع أن ينكر، إذا، أن تلك الفتوحات العربية الإسلامية بما رافقها من تمازج كبير بين شعوب وثقافات متعددة ، رغم كل ما شابها من تناقضات وأحقاد وفتن ونزاعات بمنشأ قبلي واضح، كانت قد أنتجت حضارة علوم متقدمة في مجالات ومستويات عديدة.

لأن الزخم الذي كانت فيه وقدرتها على استيعاب مختلف الثقافات التي دخلت تحت رايتها أو دانت لها، مع الاستقرار الطويل لأهم فتراتها ازدهارا، بدءا بالعهد الأموي ٦٦٢ – ٧٥٠م، والعهد العباسي ٧٥٠ – ١٢٥٨م، أم في "الأندلس" ٧١١ – ١٤٩٢م.

إضافة لسيطرتها على مساحات جغرافية إستراتيجية هامة وواسعة وتحكمها بأغلب طرق التجارة العالمية البرية والبحرية آنذاك، فكل ذلك كان لابد سيترك أثره في إنتاج حضارة غنية بالعلوم، علوم الفقه والطبيعة، والثقافة والأدب والفكر والفلسفة، كغناها في الموارد المادية والاقتصادية اللازمة لتجديد دورة الحياة.

لأنه كما ألمحنا سابقا لا شيء يولد من فراغ، لا حضارة تولد بدون استقرار جيوسياسي على الأرض ترافقه موارد تنمية مادية وبشرية دائمة. لكننا لسنا هنا بوارد الدخول في تفاصيل وخصائص هذه الحضارة الوسيطة المتقدمة الواسعة، وإنما سأركز باختصار على أهم ثلاث مجالات أساسية أنتجتها تلك الحضارة فشكلت بالتالي الوعي العربي الإسلامي إبداعا، وسقفا. هي على التوالي: **علم الكلام، والفلسفة، والتصوف**.

وبدون التوسع، أيضا، في هذه المجالات الهامة، لاسيما الجانب الفقهي في علم الكلام، الأمر الذي لا أدعي الخوض فيه، عدا عن أنه لا بد سوف يخرجنا بعيدا عن سياق فكرة المقال، بالإضافة لاقتناعي التام، وقد أكون مخطئا، أن تجاوز نصوص العقائد الدينية المقدسة المغلقة في الإسلام لا يمكن أن يتم من خلال تفكيكها نقديا وإعادة النظر فيها بناء على معطيات العلوم والمعارف الحديثة كما حدث في عصور النهضة الأوروبية، الأمر غير متفق عليه، بل من غير المسموح به إسلاميا حتى اليوم، بسبب صلابة البنى المجتمعية المتخلفة بذهنيتها الضيقة،

والمؤسسات الدينية المهيمنة، اللتان تمنعان ذلك. الأمر الذي لن يتم كما – أزعم – إلا بعد إحداث شرخ كبير وعميق في صلابة هذه البنى والمؤسسات المهيمنة.

وإنما من خلال دراسة وفهم السياق التاريخي والسوسيولوجي الذي أنتجها في عناوينها العريضة، واتجاهاتها ومدارسها الكبرى، خصوصا أن إسلام اليوم ما زال في أغلبه إسلام نصوص قديمة مغلقة لا يجوز – حسب الإسلاميين كافة – إعادة النظر فيها، كما حدث في المسيحية الأوروبية خلال فترة عصور النهضة كما رأينا، ومن ثم طقوس عبادات وفتاوى جهاد على مقاس تلك النصوص فقط.

لذلك سوف أكتفي هنا بمقاربة مكثفة لأفكار كتاب هام للباحث المغربي (محمد مزوز) بعنوان "من أجل انطولوجيا إسلامية _ مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي"[٣٧] لما تضمن هذا الكتاب من نظرة شاملة فاحصة للجانب المعرفي (النظر) في التراث بخطوطه العامة دون الاستغراق في قضايا أو مسائل جزئية كلامية فقهية أو فلسفية أحادية، مع تحليله الهادئ للآلية الداخلية التي تحكم منطق (النظر) في كل مجالات التراث النظرية، والتي كانت تفضي به إلى سقفه أو حدّه الأخير.

في مقدمته يمهد الباحث لكتابه بتوضيح رؤيته في البحث عن الأصالة الفكرية المنشودة، حيث يرى أن الانطولوجيا[٣٨] كمحرك أساس وأولي للفكر، هي الفلسفة القادرة على إيصالنا إلى مرتبة الوعي الحضاري الصحيح الذي يعني

أولا: الإدراك الصحيح لمستويات وحدود وعي الأمة التاريخي في الوجود.

ثانيا: الوصول بوعينا الحالي إلى مرتبة الرؤيا فالإشراق الفكري الذي ينقلنا من أسر دوائر المذاهب الفكرية المغلقة وشروحها إلى إمكانية فتح أفاق معرفية جديدة لا نهائية على أقصى امتداد الوجود حتى النقطة التي تفصله عن العدم، بخلاف الفكر السعيد الواهم باستكمال

---

[٣٧] –: "من أجل انطولوجيا إسلامية – مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي" محمد مزوز .. إصدار وزارة الثقافة السورية دمشق عام ١٩٩٢ دراسات فكرية ٩

[٣٨] –: بمعنى النظر الفلسفي في الوجود كموجود قائم بذاته

حدوده المعرفية ووصوله للأجوبة النهائية فأغلق نوافذه على دوائر الوجود الأخرى المختلفة والمتعددة.

لذلك يتضمن الكتاب فصولا ثلاثة بعناوين ذات دلالة كبيرة جاءت على الترتيب التالي:

الفصل الأول - : علم الكلام حضور الذات وغياب الوجود، الفصل الثاني - : الفلسفة الإسلامية حضور الوجود وغياب الذات، الفصل الثالث - : التجربة الصوفية غياب الذات وغياب الوجود.

إن الفكرة الأساسية التي تحكم الكتاب عبر فصوله الثلاث ترى أن التراث الإسلامي الوسيط في مجالاته المعرفية الثلاث (علم الكلام – الفلسفة – التجربة الصوفية) كانت تحكمه باستمرار إشكالية أساسية لم يستطع تجاوزها فرسمت بالتالي حدود أبعاد النظر لديه، ومنعت أيضا فتح طرق معرفية جديدة فقطعت عليه استمراريته عبر الزمن كتواصل معرفي.

هذه الإشكالية تتلخص في غياب النظرة الانطولوجية الصحيحة والمتكاملة في حقل نظره الفلسفي كما لخصتها حكمة الفلاسفة الطبيعيين اليونان الأوائل _ الكل هو الواحد – بمعنى أن الوجود بالكامل (يضم الآلهة والطبيعة والإنسان والأقطار) ص٣٥، وليس لأي منهم أن يكون مفارقا عند الظواهر الأخرى بشكل يؤدي إلى انشطار الوجود إلى شطرين غائب وحاضر، وإنما هو انكشاف وانفتاح وانبثاق بعناصره كلها. فالبحث في الطبيعة هو انكشاف دائم للخفي في الوجود.

إن غياب هذه النظرة في الفكر الإسلامي الوسيط أدى إلى ضرب المعادلة الأساس التي تقوم على تقابل وتكامل دور الذات والوجود كموضوعات للنظر ومجالات الوعي.

فعلم الكلام - : الذي سبق الفلسفة ركّز على حضور الذات بمقابل غياب الوجود، وذلك باتخاذه القارات الكلامية الثلاث التالية: الوجوب – الإمكان – الامتناع، "كأطر منطقية فارغة توجد في الذهن أو تحدد مسار العقل ومن ثمة فهي تحتاج فعلا إلى مادة تملأ بها لتصبح دلالتها بينّة"ص١٧.

ولذلك يصح اعتبار علم الكلام مبادئ دينية توجه سلوك الفرد المؤمن وبالتالي لا يمكن اعتبارها مبادئ أولى للعلم الطبيعي أو لعلم الوجود، خصوصا أن علم الكلام تأسس على وعي

الجمهور القبلي، إنه وعي جمهوري، ولفظة الوجود لم تكن موجودة في لغة العرب آنذاك، لذلك كان من الطبيعي أن تغيب لفظة الوجود من قاموس علم الكلام الذي لم يحاول البحث عن المعاني الغائبة في لغة العرب آنذاك، فظل بذلك وفيا لمصادره الجمهورية القبلية الأولى.

فمرحلة علم الكلام كانت "مرحلة عقائدية جعلت أهدافها الرئيسة الانتصار على الوجود الفيزيائي لتنصب مكانه وجود الواجب"ص٣٤.

على هذا الأساس يرى الباحث أن "المتكلم أراد أن يؤسس الوعي خارج الوجود فانهار الوجود وظلّت الذات تنهار دون أن تصل إلى قرار"ص٤٧.

وعندما جاءت الفلسفة الإسلامية -: كانت وريثا شرعيا للفلسفة اليونانية عموما وللفلسفة الأرسطية منها بشكل خاص، خصوصا أن الفلسفة اليونانية في مرحلتها التالية كانت قد أحدثت مع (أفلاطون) شرخا كبيرا في مفهوم الوجود بتقسيمه إلى وجود أعلى مغاير ومفارق، ووجود أدنى محايث. الثاني يستمد أسباب وبراهين وجوده من الأول، وبذلك تم تأسيس علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) بعد أن كان فلاسفة اليونان الأوائل قد أسّسوا لمفهوم وحدة الوجود. وعندما جاءت الأرسطية حاولت تعديل هذه المفارقة الكبيرة وأن تلطف من حدتها في محاولة التوحيد بين الماهية والهوية بين الحقيقة والوجود دون أن تلغي جذر هذه المفارقة.

الفلسفة الإسلامية قامت على إحياء علم ما بعد الطبيعة هذا حيث أن فكرة الماهية المفارقة تقارب فكرة الإله المفارق في العقيدة الدينية الإسلامية.

فعلم الكلام ذاته كان أعتمد على نظرية المُثُل الأفلاطونية في قراءته للعقيدة الدينية، وكذلك فعل بقية الفلاسفة كابن سينا والفارابي.

(ابن رشد) وحده كان صاحب مشروع مجتمعي سياسي مختلف يتلخص في محاولة نقل المجتمع الإسلامي من مرحلته اللاعلمية "اللاهوتية" إلى المرحلة العلمية وذلك بنقل المحرك الأول الفاعل من مجال تحكمه الخارجي الميتافيزيقي المفارق إلى مجال العلم الطبيعي ووسيلته في ذلك كانت الفلسفة الأرسطية بموضوعها الرئيس الذي يقول: "الموجود بما هو موجود".

فمشروعه كان له وجهان: الأول معرفي صرح به من خلال تبنيه للفلسفة الأرسطية وشرحها ومجابهة نُظّار علم الكلام، والفلاسفة الآخرين خصوصا الفارابي وابن سينا والغزالي من خلالها، والثاني مجتمعي سياسي تاريخي يهدف إلى تحويل الوعي المجتمعي من الحالة اللاهوتية إلى الحالة العلمية حيث لم يكن بالمستطاع التصريح به، لكنه كان مضمرا في الوجه الأول.

لكن مشكلة ابن رشد مع الأرسطية تكمن في أنه لم يع منذ الأساس خطورة اختصار حقيقة الوجود الطبيعي في الحد أو المقولة عند أرسطو، أو الوجود بتناسب حسب تعبير ابن رشد نفسه، وهذا ما جعل مشروعه النبيل يخضع بالكامل للمذهب الأرسطي الدائري المغلق على ذاته بعكس ما كان يريده من إمكانية "تطويع هذه الدائرة لتستوعب معطيات الثقافة الإسلامية من أجل تحويلها إلى قضايا علمية خالصة"ص٩٩.

وهكذا تكون الفلسفة الإسلامية إجمالا أسقطت الذات من حساب الوجود، فاقتصر النظر فيها على حقل الوجود الممتد بين العلم الطبيعي الفيزيائي والعلم الميتافيزيقي، وتوسط العلاقة بينهما بالاعتماد على معطيات الفلسفة اليونانية عموما والأفلاطونية والأرسطية منها بشكل خاص، دون أن تحاول تقديم وجهة نظر خاصة فيها.

أما التجربة الصوفية – : التي تقوم على إدماج بين الذات والوجود فلم تكن معطياتها ونتائجها هي الأفضل قياسا على علم الكلام والفلسفة وذلك لكون هذا الإدماج "ليس قائما في الحضور بل يقوم في الغياب"ص١٣١ ، ومن ثم يؤدي إلى الفناء، فبعد أن حاكم الصوفي الآليات المعرفية النقلية والعقلية عند نظّار علم الكلام والفقهاء والفلاسفة، وجد فيها قصورا واضحا لا يمكن من خلاله بلوغ معرفة الذات الإلهية، فالأولى جمهورية والثانية خاصة. لكنهما يجتمعان في تقديم علومهما كوسيط بين الذات الإلهية والذات الإنسانية.

لذا فالتجربة الصوفية ترى أنه لا بديل من عن الرؤية، وهذه الرؤية تتم انطلاقا من نفس الحكمة الطبيعية اليونانية القديمة"الكل هو الواحد" الواحد ليس مفارقا ولا قيمة له خارج الكل الموجود بتعدد، بل إن وجوده خارج الكل هو تحجيم له كونه أوسع من الكل بحيث أنه يحده من

جميع الجهات، فهو الكلمة والقول والرؤيا التي يضيء بها الواحد مجال الكل، لكنه ليس إنتاجا له أو خلاصة له، إنه لقاء، في مجال الرؤية والخيال، توحيد للذات والوجود خارج الطبيعة.

لذلك فالصوفية هي حكمة أنطولوجية مقلوبة أو المتصوف هو فيلسوف يقف على رأسه بدل أن يقف على قدميه.

إضافة إلى كون الصوفي يرى أن وسيلة إتحاد الذات الإنسانية بالذات الإلهية هي النفس عندما تتحرر من دوافع البدن الحسية، عندما تقهر طبيعتها الحياتية، لذا فالتجربة الصوفية هي قهر للحياة وانتصار للموت.

فالغياب التام عن الوجود يؤدي إلى الحضرة مع الذات الإلهية. "إنها معادلة صوفية مستحيلة الحل، الحضور يساوي الغياب"ص١٥٨ . وهذا يعني محاولة التفكير والإبداع خارج شرط التفكير والإبداع فعلا، خصوصا أن الصوفية تحارب العقل لأنه لا يتعرف بالخيال كمصدر للحقيقة ومجال لوحدة الذات والوجود، فخسرت الصوفية كل رهاناتها مع علم الكلام والفلسفة.

وهكذا بالقياس على أصالة الفكري البشري كما تضمرها فكرة الكتاب والتي تقول أن الأصالة لا تعني القدم في الماضي بل تعني قدرته على الكشف النظري الصحيح عبر "فتح طرق جديدة في شرايين الوجود" ص١٥٩، وهذا لا يتم إلا عبر الشرط الحاسم للإبداع وهو اتحاد قطبي الذات والوجود يصل الباحث إلى نتيجة ختامية واضحة حول تجربة التراث العربي الإسلامي التي ضربت فيها معادلة الذات والوجود فوصلت إلى سقفها المعرفي.

كن القول – كما أزعم هنا – من خلال هذه المطالعة المكثفة جدا لأهم ما جاء في هذا الكتاب، الذي اخترته كما ذكرت، نظرا لنظرته الشمولية الواسعة والفاحصة للتراث الإسلامي، أن الروح الإسلامية تعيش تنازعا مزمنا منذ البداية بين الذات الواحدة التي نجد ما يماثلها في الإسلام (الوعي الجمهوري القبلي) في مجتمع القبيلة غير المُتجاوز والذي يصر على تمايزه رغم اندراجه التعددي في مشروع الإسلام الكبير، وبين الإسلام كمشروع وجودي موحد لجميع القبائل بنزعة كونية واضحة، لكنه أخفق في تجاوز أسس وثقافة القبيلة قبل الإسلام.

ففشلت القبيلة أن ترتقي وجوديا إلى مستوى حضاري أعلى، بدليل حروب القبائل المعلنة والمستمرة باسم الدين حتى أيامنا هذه. كما أخفق الإسلام في طي صفحة القبيلة من خلال إدراج مجتمعاته وشعوبه في تقدم حضاري مستمر بفتوحاته المعرفية وكشوفاته العلمية وثوراته المجتمعية حتى اليوم، بالرغم من أنه كان بحق في بداياته الأولى مشروع ثورة اجتماعية كبيرة تملك نزعة كونية واضحة المعالم.

هكذا كان حال الإسلام منذ البداية، وحتى اليوم كما نعاين ونرى ونعاني، فبعد وفاة الرسول انقطع الوحي بعد أن أعلن النص القرآني المقدس "اليوم أكملت لكم دينكم"، ولم يبق أما المسلم سوى (القرآن) كنص مقدس وحيد وفي سياق التنازع القبلي داخل الإسلام حول أحقية الخلافة والإمامة وشكل الحكم أو لون الإمارة ... إلخ، وبدأ كل طرف يؤّل النص كما يرى فيه هو الحق والصواب، ليكتسب شرعيته الخاصة، فظهرت الانقسامات وتعمقت الشروخ وأعلنت الحروب، وظهرت المذاهب الفقهية وتعددت تبعا لذلك. وهكذا تشكل الإسلام تاريخيا وتمأسس في سياق ذلك على خلفية تلك المذاهب الكلامية والفقهية التي ركزت على الذات وإهمال المشروع الحضاري الوجودي الكبير، المفترض للإسلام.

أما التجربة الصوفية، كمجال رفض وتجاوز لكل فتن وشرور ومظالم التناقضات القبلية واحتكاكاتها مع المشروع الإسلامي الأول، فيمكن القول أنها كانت هروبا سلبيا حالما بعيدا عن مجال العقل، أو كما يصفها الباحث في كتابه، ترجمة لحكمة أنطولوجية مقلوبة، إنما لجهة كونها مجال رفض سلبي لكل مؤسسات السلطات القمعية الحاكمة آنذاك كما هي رفض لكل مشاريع المعارضة بجذرها القبلي الموروث التي تجلت في مذاهب فقهية متعددة ومتباينة. ولأنها استبعدت العقل نهائيا، استبعدت أيضا أي مشروع فلسفي لها بل كانت نقضا لأي تفكير فلسفي ممكن فيها. لذلك فضلت عشق الذات الإلهية التي تحتوي الكل في واحدها. ومارست هذا العشق عبر الوحدة والاتصال المباشر معها، بدون توسط مؤسسات الدولة الإسلامية وفقهائها أو فلاسفتها كتعبير عن شكوى ورفض. وبما أن ذلك كان مستحيلا بالحضور الواقعي والعقلي، فكان يتم بالغياب عبر الخيال، والحاجة إلى الخيال تستدعي تحفيزه لإنتاج فائض في الخيال لتستغرق فيه كليا وحدة الذات الصوفية العارفة عبر الرؤيا مع الذات الإلهية، فتتم بذلك وحدة

الذات والوجود في حقل الغياب فعلا كما يرى الباحث. لذا نراها تصالحت مع فكرة الموت بدلا من تصالحها مع الحياة بدءا من قهر البدن ومتطلباته وصولا إلى تمني الموت مجاهرة وصولا للإتحاد بالخالق. وكأنها تُحدسُ بتراجع وموت هذه الحضارة الإسلامية وخروجها من مجال الفعل التاريخي وهذا ما تم فعلا منذ سقوط غرناطة في الأندلس عام ١٤٩٢، ودخول العالم الإسلامي في نطاق خلافة الإمبراطورية العثمانية حتى مطالع القرن العشرين.

لكن كيف خرجت هذه الحضارة من مجال الفعل التاريخي فعلا؟.

الفلسفة.. الميتافيزيقيا .. حرق كتب ابن رشد:

لعل أرقى أشكال الوعي لأي حضارة إنما يتجلى في مستوى التفكير الفلسفي الذي تنتجه في سياق تطورها المزدهر، الذي يعمل بدوره على رسم وفتح طرق تطور ونمو جديدة لهذه الحضارة في أفق مستقبلي جديد وقادم، لذلك يكون تراجع أو ضمور وموت التفكير الفلسفي في أي حضارة، في لحظة زمنية مفصلية ما، هو بنفس الوقت إعلان عن تراجع وموت للحضارة المجتمعية نفسها الذي أنتجته.

لذلك سأكثف مقاربتي حول إرتكاس وتراجع الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة، بما تضمره من وعي إسلامي خاص، وخروجها من دائرة الفعل التاريخي من مقترب تراجع الوعي الفلسفي الذي أنتجته في أرقى مراحله في الأندلس. دون الدخول في تفاصيل المجالات والأحداث التاريخية الأخرى التي لا تعنينا في سياق فكرة هذا المقال.

فالفلسفة أو (الحكمة) كما كانت تسمى في لغة العرب في العصر الوسيط نشأت بداية عندما بدأ الإنسان يعي ذاته في الوجود ككائن مستقل خصب الخيال مفكر، لكنها كانت بداية مضمرة في التصور الأسطوري القديم اللاتاريخي، ولم تأخذ شكل التفكير الذهني المجرد المستقل كتصور عقلي بحت، إلا بعد انفصالها نهائيا عن التصور الأسطوري للعالم، فالنقلة النوعية في هذا الاتجاه بدأت مع حكماء وفلاسفة اليونان القديمة منذ القرن السابع قبل الميلاد الذين أنجزوا قطيعة كاملة مع التصور الأسطوري للعالم، من خلال النظرة الأنطولوجية الأولى في تاريخ الفكر البشري، تلك النظرة التي بدأت بالتساؤل عن أصل الوجود ومبادئه في مستوى

من التأمل النظري يتوازن على قاعدة وحدة الذات والوجود، فالوجود أصله من عناصره فقط والذات الإنسانية أحد هذه العناصر، فوضعت بذلك منطلقات للتفكير العلمي الصحيح في أصل الكون تساعد في التخلص من أسر الأساطير السابقة، مما يفترض به بناء أسس التوازن الصحيح للحياة البشرية، لكن نقطة الضعف الأساس في تلك النظرة، أنها لم تستطع آنذاك أن تكون تاريخية، وأغفلت بالتالي دور الفعل الإنساني، فجمعت بين الذات الإنسانية، وبين الوجود، بتقابل ثنائي ثابت ذي طابع تأملي بحت، فأحكمت الإغلاق بذلك على الوعي البشري والذات المتأملة ضمن نسق تفكير مغلق، سلب الكثير من قدرة الذات الإنسانية على التطور والإبداع في مجالات مفتوحة أخرى. كونه ألغى النظر في دور الممارسة والفعل الإنسانيين،في صنع التطور والحضارة ممهدا بذلك لنشوء التصور اللاحق، التصور الميتافيزيقي للوجود.

فمع نمو الحاضرات المدنية اليونانية الأولى، أكثر فأكثر، كمركز استقطاب عالمي للنشاط الاقتصادي التجاري من جهة، والمعرفي من جهة أخرى، خصوصاً كونها تقع في موقع متوسط من حضارات العالم المتنوعة والمعروفة آنذاك، وتشرف على البحر المتوسط مباشرة، كنافذة ووسيلة اتصال، ومع ازدياد حدة التفاوت الطبقي فيها، وتشكيل طبقة السادة الأرستقراطيين، الحاكمة باسم الديمقراطية التراتبية (أسياد – عبيد)، أنتجت معها فئة نوعية من الفلاسفة الذين أنجزوا قطيعة مع فلسفة الطبيعة السابقة، لأن الموقف التأملي الثابت لا يستطيع أن يصمد أكثر، إذا لم يترك أي هامش لتفسير حركة الإنسان التي صارت أقوى مما تتحمله طبيعة التصور التأملي الثابت، فيتم كسر منطق الدائرة السابقة المغلقة لصالح التصور الأوسع مدى، لكن باتجاه السماء وليس باتجاه الأرض، ليس لتفسير أسباب الاستلاب والاغتراب في الوجود الإنساني على الأرض، فالوجود المادي كله على الأرض لا وجود حقيقي له، إلا من حيث محايثته للمثال الأعلى المفارق في السماء، الجوهر الحقيقي الذي يستمد الوجود المادي حقيقته منه.

فأرستقراطية المجتمع العبودي التراتبي، لا ترضى بأقل من أرستقراطية الفكر، وأرستقراطية الفكر لا ترضى بالآلهة الأرضية السابقة التي غالباً ما كان الإنسان يصنعها، حتى يعود ليحطمها لحظة غضبه، فالإله الجديد، المثال المفارق صار حاجة لأرستقراطية الفكر لأنه يتماهى مع فكرها ومصطلحاتها الفلسفية، ويرقى بها ومعها، وكذلك حاجة للأرستقراطية

الحاكمة لأنها تستمد منه مشروعية أقوى من الآلهة السابقة بحكم تفوقه عليها جميعاً ، أما الأكثرية الساحقة من الناس العاديين والعبيد فلا شأن لهم بهذه المسائل التي لا يستطيع تفكيرهم الارتقاء إلى مستواها ، وربما لذلك ظلت تحت تأثير بقايا التفكير الأسطوري فترة طويلة من الزمن –ربما حتى مجيء المسيحية الأولى – رغم إشعاع المدنية اليونانية الأولى الواضح في أفق السماء .

فتدخل الحضارة البشرية عموما ، من خلال مركزها الرئيس ، (أثينا) آنذاك ، ضمن إطار التصور الميتافيزيقي للكون ، هذا التصور الذي أنضجه وعمقه ، (سقراط ، أفلاطون ، وأرسطو) ، كتأمل في أصل الوجود ومعنى الحياة ومساءلة ما بعد الحياة .

فأفلاطون بنظرية "المثل" اعتبر أن العالم الطبيعي ليس إلا صورة محايثة لعالم المثل الأعلى (الكلّي) المفارق ولا وجود للعالم الطبيعي أو المحسوسات إلا من خلاله ، ثمة (الفكرة) وموضوعها (الشيء) ، الفكرة هي الحقيقة أما موضوعها الملموس فليس إلا تعيين من قبل الفكرة كحقيقة وحيدة بذاتها ، بمعنى أنها هي ما يمنح الموضوع (الشيء) وجوده ،وبدون الفكرة لا وجود حقيقي للشيء في الأصل . فثمة إذا عالمين متمايزين يفصل بينهما بون شاسع ، عالم الأفكار الحقيقي (المثل) وعالم الطبيعة المادي الذي لا يمكننا أن نتعرف عليه إلا من خلال عالم المثل والأفكار كونه هو من يمنحه الحياة ولا وجود مستقل له من دونه .

أما أرسطو الذي قال بقدم العالم الطبيعي المستقل عن عالم (المثل) مخالفا بذلك رأي أستاذه (أفلاطون) لكن دون أن ينكر وجود العالم الثاني المفارق وملطفا من حدة المفارقة الهائلة التي أقامها بين عالم المثل والطبيعة المادية عبر تهميش وجودها الحقيقي المستقل . فقد رأى أن كل شكل في العالم الطبيعي المادي لها (هيولى)[٣٩] جوهر أول يستمد منه شكله التي نتعرف عليه من خلال أحاسيسنا وهكذا فالوجود يتحقق بالتناسب بين (الهيولى) كمادة (الخشب) مثلا ، والشكل الذي يتحقق فيه (شجرة ،كرسي ، طاولة ، مكتب سرير ، فأس .. إلخ) ،ثم نتعرف على هذه الأشكال من خلال أحاسيسنا ، علما أن مادة الخشب ذاتها هي شكل

---

[٣٩] – : (الهيولى) تعني أصل الشيء أو جوهره ومادته الأولى .

تحقق من هيولى سابقة لها (بذرة) ما، وهكذا وصولا إلى الهيولى الأولى المفارقة، أي أنه بعكس أستاذه فقد انطلق من الطبيعة، الأرض، العمق الحقيقي للوجود صعودا بغية الوصول إلى الفكرة الأولى أو الهيولى المفارقة في السماء أو (ما بعد الطبيعة – الميتافيزيقا)، ثم أقام العلاقة بين العالمين على أساس الحد (المقولة) من خلال مقولاته العشر التي وضعها وهي التالية :الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال.

فأغلب هذه المقولات، عدا الجوهر، هي محمولات على قضية ما، أما الجوهر عند أرسطو هو أساس المقولات، لأنه يتحول إلى موضوعا للقضايا المنطقية الكلامية مطابقا بذلك بين الكلام والفكر. لكن أرسطو فصل بين نوعين من الجواهر (الهيولى):

"جواهر حسية" قابلة للفساد والزوال كالأجسام الطبيعية، وبعضها يكون أزلي وقابل للحركة الميكانيكية كالأجرام السماوية، ومنها ما هو أثيري شفاف كالهواء.

"جواهر مفارقة" الله وهو المحرك الذي لا يتحرك، العقل البشري، النفس التي توجد في حال مفارقتها للجسم بعد موته وانحلاله.

وهو يفضل العلم بالجواهر المفارقة (الميتافيزيقية) لأنه يعتبرها العلم بأعم المبادئ ومن هنا جاء قوله المعروف :"لا علم إلا بالكليات" طبعا يقصد الجواهر المفارقة أولا، ثم بالتتالي الجواهر الحسية في مرتبة أدنى.

وبذلك أسس مفهوما للعلم يقوم على مبادئ الميتافيزيقا. فجاءت فلسفة أرسطو تختصر حقيقة وحدة الوجود عبر حد (المقولة) التأملي دون أن يشير إلى دور التجربة أو الممارسة الإنسانية التاريخية.

وهكذا كان لفلسفته جانبين (مثالي)، وطبيعي (مادي)، أنتجت مشكلتها المستعصية على حل التفارق بينهما. لكنها كانت أفضل وأهم ما قدمه الفكر البشري حتى ذلك الوقت، حتى أن كل أفكار العصور الوسطى الفلسفية التالية، بما فيها الفلسفة العربية الإسلامية، كانت بمثابة تنويعات لها أو شروحات مضافة إليها .

طبعا لم أكن أدعي في السطور القليلة السابقة الإحاطة التامة بفلسفة (أرسطو) ولا الزعم بتقديم تلخيص مكثف عنها الأمر الذي لا أدعيه أيضا، وإنما حاولت الإشارة فقط إلى الجانب

الذي له علاقة بالمناخ الميتافيزيقي العام للفكر الفلسفي البشري آنذاك والذي بلغ ذروته القصوى في فلسفة ومنطق (أرسطو ٣٨٤ – ٣٢٢ق م) والذي ظل سائدا على منطق التفكر البشري أكثر من عشرة قرون من تاريخ البشرية مرورا بحقبة الحضارة العربية الإسلامية الذي كانت آثاره واضحة جدا على تفكير فلاسفتها.

وبالعودة إلى الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، التي نشأت في إطار هذا المناخ الفلسفي العام، يمكن القول أنها كانت تعبيرا واضحا وكبيرا على مستوى نمو وتقدم تلك الحضارة.

فهي نشأت بداية مع حركة الترجمة عن اليونانية عبر وسطاء محليين، ليسوا مسلمين بل مسيحيين ويهود، بتأثير التفاعل الكبير والعميق داخل التنوع الثقافي الجديد لبيئات مختلفة ومتباينة، انصهرت في إطار الدولة الإسلامية الجديدة المزدهرة والواسعة، ثم أنتجت عقولا فلسفية كبيرة تتالى ظهورها بين المسلمين عربا وأعاجم (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن أباجة، ابن طفيل .. إخوان الصفا .. أبي حامد الغزالي .. أبن تيمية ...) والقائمة تطول في مستويات ومجالات متباينة ومتعددة.

إلا أن ما يميز تلك الفلسفة، التي لم يتم الفصل النهائي فيها بين عقل الفيلسوف واجتهاد الفقيه حتى في أرفع مستويات التفكير الفلسفي عند بعض رجالاتها، طبعا بنسب متفاوتة جدا، وبالرغم من محاولتها كسر معادلتها المجتمعية عبر جسر الهوة في النظر بين الذات والوجود فيها كما ألمحت سابقا، بتطلع فكري نبيل غير مسبوق عربيا، إلى مشروع مجتمعي علمي يقوم على الفحص العقلي فقط. لكنها بقيت أسيرة تلك الحقبة الميتافيزيقية التي سيطرت على التفكير الفلسفي طويلا آنذاك كونها كانت يونانية الهوى في التفكير والمناخ العقلي (الميتافيزيقي) الذي نشأت في إطاره، وبالتالي كانت أسيرة له حتى في أرقى تجلياتها مع ابن رشد، فلم تستطع صياغة رؤيتها الخاصة في حل مشكلة تناقضات الذات الفاعلة على الأرض، وبالتالي لم تستطع إنجاز مشروعها الفكري الفلسفي الوجودي الخاص والمستقل لأنها اقتصرت على النظر "الميتافيزيقي" في فهم الوجود والكون والخلق، بعيدا عن النظر في تشكل الذات في سياقها الوجودي اليومي المتناقض.

لذلك كانت أرفع وأخر محاولة فلسفية جادة ومضيئة في حقل التراث العربي الإسلامي هي فلسفة (ابن رشد ١١٢٦ – ١١٩٨م) الذي سمي بالشارح لكونه اهتم كثيرا بشرح فلسفة "أرسطو" وتقديمها في كتبه ورسائله العديدة مناظرا وناقدا من خلالها لفلسفة "أفلاطون" حول "المثل " ومصححا لفهم ممثليها لها في الفلسفة العربية الإسلامية ك (ابن سينا) و (الفارابي).

ومفندا جريئا لأراء الإمام "الغزالي" في اتهامه الفلسفة والمشتغلين فيها من المسلمين، بالزندقة والكفر لأنهم يقولون بأمور كثيرة لعل أخطرها القول بقدم العالم، من خلال كتابه "تهافت التهافت" الذي كتبه ردا على كتاب الإمام الغزالي "تهافت الفلاسفة"، مع أن الإمام الغزالي استهوته الفلسفة كثيرا في البداية وكان مشروع فيلسوف حقا قبل أن يتحول إلى شخص الإمام الفقيه والمتصوف العارف لاحقا، كما يفصح عن ذلك كتاب مذكراته الشخصية "المنقذ من الضلال".

كما ناقش محللا وناقدا مذاهب الفقه الكلامي الأكثر تشددا ك"الحنبلية والمالكية والأشعرية" التي فضلت النقل على العقل في الاستدلال اعتمادا الوحي والسنة فقط، وبالتالي فما على العقل إلا البرهان على صحة وصدق ما جاء به النقل عن مصادر الوحي الأولى ومصادر السنة، دون محاكمة، وذلك في كتابيه الموسومين "الكشف عن مناهج الأدلة" و "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

وكان يصر فيهما على دور العقل المستقل في محاكمة وفهم الأمور كونه لا يرى في ذلك تعارضا بين العقل والعقيدة أو الشرع، فللعقل مجاله الخاص عند النخبة المفكرة في مسائلة اليومي والطبيعة والكون بهدف الفضيلة أو الحقيقة العلمية والفلسفية، وللشريعة مجالها الخاص عند العامة من الجمهور بهدف الفضيلة العملية اليومية بهدي العقيدة الدينية وفقهها اللذان لا يخضعان لمحاكمة عقلية. لذا كان يرى أن الحكمة والشريعة هما "أختان بالرضاعة" لكن لكل منهما طريقهما وأسلوبهما الخاص.

أما في حال تعارض النقل من خلال ظاهر الشرع، مع العقل، فعلينا الأخذ بالعقل لأنه هو أيضا من خلقِ الله وأعطانا إياه لنستدل به على حقيقة الأشياء. فالتأويل والاجتهاد من خلال

التأمل العقلي في النص المقدس أو المنقول عن السلف، يكون ضروريا ومجازا في حال حصول التباس في فهمه.

طبعا هذا الرأي لم يكن يرضي الفقهاء المتشددين الذين يتمسكون بحقيقة واحدة لا غير هي الحقيقة الدينية كما شرعها وأفتي فيها الفقهاء والتي يجب على العقل خدمتها عبر التسليم بها والبرهان على صدقها فقط، فحرضّوا العامة من الناس بالضغط على الخليفة (أبو يوسف يعقوب المنصور)، الذي كان يعادي الفلسفة والفكر، مما أدى إلى محاكمته في مسجد قرطبة الكبير عام ٥٩١هـ ١١٩٥م، واتهامه بعد المحاكمة بالمروق والزندقة والكفر، ومن ثم نفيه خارج قرطبة إلى بلدة صغيرة، لكن بعد أن رأى حرق كتبه الفلسفية في الساحة العامة بأمر من الخليفة وتحريض من الفقهاء المتشددين من قبل الغوغاء والعامة من المسلمين، ثم أصدر الخليفة أمرا منع بموجبه قراءة أو تدريس الفلسفة واتهام من يخالف ذلك بالزندقة والكفر ومعاقبته تبعا لذلك. طبعا توفي ابن رشد بعد عامين من نفيه عام ١١٩٨م، رغم عفو الخليفة عنه، وبموته يكون قد مات أخر فيلسوف عربي إسلامي يستحق بجدارة هذا الاسم، حتى اليوم.

بروي أغلب المؤرخين قولا لابن رشد له دلالة كبيرة بقدر ما هو مؤثر وفاجع فعلا، فعندما كانت تُحرق كتبه لمح أحد تلامذته الواقفين معه يبكي بمرارة، فالتفت نحوه ابن رشد قائلا: "إن كنت تبكي حال المسلمين فبحار الأرض لن تكفيك دموعا، أما الكتب فاعلم أن للأفكار أجنحة تطير لأصحابها".

وهذا ما تم فعلا بعد ذلك حيث مازالت أحوال المسلمين منذ تلك اللحظة تنهار في هاوية لا قعر لها، أما أفكار كتبه التي كانت تحرق فقد طارت بأجنحتها القوية إلى أوروبا اللاتينية ممهدة لإرهاصات نهضتها الأولى كما أشرت سابقا وكانت بأمس الحاجة لفلسفة أرسطو وأبن رشد العقلية بمواجهة رهاب الكهنوت المسيحي الظلامي الذي كان مسيطرا فيها لقرون خلت.

لذلك يقال أن فكر (ابن رشد) الفلسفي أثر تأثيرا كبيرا في العصور الوسطى على العالم المسيحي اللاتيني، أكثر من تأثيره في العالم العربي والإسلامي، مع أن (ابن رشد) لم يكن مجرد شارح لفلسفة (أرسطو) بعد أن أطلع عليها وتعمق فيها جيدا وتأثر بها حقا، بل هو أيضا كان يرمي من وراء ذلك تقديم ذخيرة فلسفية عقلية قوية وغنية لحضارة كبيرة ناشئة

وقتية آنذاك، تستضيء فيها في مسيرتها اللاحقة، محاولا حل تناقضاتها العصية الكبيرة من خلال إقامة توازن معقول بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشرع، بين الدين والحياة والعلم. ولعل هذا ما نجح فيه لاحقا بعض فلاسفة العالم المسيحي اللاتيني في الغرب ك(توما الأكويني) كما رأينا سابقا. بينما أخفقت أفكار أبن رشد في عالمه الإسلامي وبيئته الخاصة بسبب عاملين رئيسين هما، كما أفترض:

عامل موضوعي -: يتلخص ببنية مجتمعية عربية إسلامية قروسطية لم تحسم أمرها جيدا بين موروثها القبائلي البدوي العنيد من جهة وبين التحضر العمراني وثقافته المتمدنة من جهة ثانية، مما كرس سلطة فقهية محافظة متشددة لا تقبل بإعطاء هامش مستقل للعقل حتى في تأويل النص المقدس أو السلفي، أو الاجتهاد فيه بما يتناسب مع تطور الحياة وتغير الزمن. وهذا ما يسميه المفكر الإسلامي (محمد أركون) بسوسيولوجيا الإخفاق، المستمر في حياتنا العربية الإسلامية حتى يومنا هذا..

عامل نظري فلسفي خاص -: له علاقة بفكر ابن رشد نفسه، ربما يلخصه رأي الباحث (محمد مزوز) في كتابه المشار إليه سابقا، حيث يشير بحصافة إلى أن جذر المشكل في فلسفة ابن رشد كأرقى تعبير عن الفلسفة الإسلامية الوسيطة، أنها كانت في الأساس النظري لها، تكمن مع "الأرسطية" ذاتها، حيث لم يع ابن رشد منذ الأساس خطورة اختصار حقيقة الوجود الطبيعي في الحد أو المقولة عند أرسطو، أو الوجود بتناسب حسب تعبير ابن رشد نفسه، وهذا ما جعل مشروعه الفلسفي النبيل، كما مشروع الفلسفة العربية الإسلامية بالكامل، يخضع للمذهب الأرسطي الدائري المغلق في ظل سيطرة الحقبة الميتافيزيقية على التفكير الفلسفي عموما آنذاك. بعكس ما كان يريده من إمكانية "تطويع هذه الدائرة لتستوعب معطيات الثقافة الإسلامية من أجل تحويلها إلى قضايا علمية خالصة". الأمر الذي حلته فلسفة عصور النهضة الأوروبية المتتالية بانجازها القطع المعرفي النهائي مع مقدمات المنطق الأرسطي وفلسفة الحقبة الميتافيزيقية، بانطلاقها (الأنسوي) – إن صح التعبير – من الإنسان، والعلمي الطبيعي أولا، والتجريب ثانيا، فالعقلي ثالثا.

جاء في في موقع "الويكبيديا – الموسوعة الحرة" أنه أحصيت مؤلفات ابن رشد من قبل بعض الباحثين المختصين فبلغت "١٠٨ مؤلفاً، وصلنا منها ٥٨ مؤلفاً بنصها العربي" تحوي أقساما ومواضيع عديدة في الفلسفة والمنطق والفقه وعلم الكلام والأخلاق وعلوم الطبيعة والطب والفلك، إلا أن ما يلفت النظر هنا أن أغلب مؤلفاته خصوصا في الفلسفة تمت ترجمتها من اللاتينية إلى العربية نظرا لفقدان نصها الأصلي بعد الحرق، لأن أغلب تلامذته من اللاتين كانوا قد قاموا بتسريبها سرا إلى بلدانهم أيام طغيان كهنوت الكنيسة هناك قبل سنوات من محاكمته وإدانته. وهذا أمر له دلالة كبيرة فيما له علاقة بفكرة موضوعنا هذا، حيث بدأ عالمنا الإسلامي يحرق الأفكار، في نفس الوقت الذي كانت فيه ذات الأفكار تحاول أن تستضيء بها، سرا، أوروبا اللاتينية لتخرج من جهلها وظلامها الدامس.

ربما لهذا السبب لم يأتِ الإسلام عبر تاريخه المديد منذ تلك اللحظة وحتى اليوم بما هو جديد، أو بعقل فلسفي كبير يضاهي عقل (ابن رشد)، وبسبب هذا الإرتكاس التاريخي الكبير والفظيع، وما نتج عنه من قطيعة تامة مع التفكير الفلسفي في الوعي الإسلامي. ما زلنا حتى اليوم كعرب ومسلمين، نعيش حروب وصراعات القرن الهجري الأول القبلية البدوية.

ليس هذا فحسب بل إنه منذ ذلك التاريخ، وحتى يومنا هذا، خرجت اللغة العربية من كونها لغة مصطلح علمي فلسفي معرفي، اشتغل فيها وأنتج من خلالها كفضاء عقلي وحيد للإبداع آنذاك، فلاسفة ومفكرين وعلماء وفقهاء كثر من أصول من غير عربية. وتحولت إلى مجرد لغة بيان وخطابة

محطات تاريخية لها دلالة:

عام ١١٩٨م مات أبن رشد بعد حرق كتبه وتحريم الفلسفة، وبعد فترة نفي دامت عامين.

ـام ١٢١٢م سقوط دولة الموحدين التي عاش في كنفها (ابن رشد) بعد هزيمتها في معركة العقاب أمام جيوش الممالك المسيحية الأوروبية، ثم عودة دول ملوك الطوائف الضعيفة في الأندلس من جديد حتى عام ١٢٣١م حيث قضى عليها ألأوروبيين باستثناء مملكة غرناطة.

عام ١٤٩٢م سقوط غرناطة أخر ممالك العرب المسلمين في الأندلس وأعقبه خروج العرب والمسلمين نهائيا من الأندلس، في نفس العام الذي اكتشف فيه كريستوف كولومبس القارة الجديدة خلف بحر الظلمات والتي سميت فيما بعد (القارة الأمريكية)، أيضا في نفس الوقت الذي كان فيه العالم العربي الإسلامي في الشرق يخضع لسلطان المماليك.

عام ١٥١٦م هزيمة جيوش المماليك بقيادة السلطان قانصوه الغوري أمام جيوش العثمانيين بقيادة السلطان سليم الأول في معركة "مرج دابق شمال حلب.

عام ١٥١٧م هزيمة ما تبقى من جيوش المماليك بقيادة طومان باي في معركة الريدانية قرب القاهرة،

أمام زحف جيوش العثمانيين بقيادة السلطان سليم الأول الذي لم يتوقف زحفه حتى سيطر على مناطق واسعة من العالم العربي الإسلامي ثم إعلانه خليفة للمسلمين.

وبذلك تكون أغلب مناطق العالم العربي الإسلامي من الشرق إلى شمال غرب أفريقيا ببحاره وطرقه التجارية وممراته الإستراتيجية، وأماكنه المقدسة، باستثناء داخل الجزيرة العربية، ، قد دخلت تحت السيطرة العثمانية لمدة أربعة قرون متتالية تم فيها تعزيز صورة نمطية في الوعي الإسلامي العام للإنسان الخاطئ العاجز والمهزوم أمام مشيئة القدر أو الله وممثليه على الأرض وهم بالتأكيد رجال الدين والخليفة الحاكم تحت مسمى أمير المؤمنين ومن بعده حاشيته حسب تسلسل هرمهم العالي القريب من الخليفة فالأدنى. وسادت طرق دروشة صوفية ظاهرها مغرق بالتزمت والزهد الدنيوي لكن باطنها كان مولع بالتقرب من السلاطين والولاة ومراتب السلطة العليا في الدولة والخضوع التام لهم. لذلك غاب التفكير الفلسفي أو أي شكل من أشكال الفكر الحر والمعرفة العلمية أو حتى الاجتهاد الديني في الفقه نهائيا طيلة هذه الفترة، ربما لأن العثمانيون هم بالأصل مزيج من قبائل رعوية زراعية مقاتلة جاءت من أواسط وشرق أسيا، لا يشغل زعمائها التفكير الذهني ولا مسائل العقيدة الدينية في فترات الاستقرار بقدر ما يعنيهم المحافظة على القوة العسكرية لمزيد من الغزوات والفتوحات والسيطرة والسلطان والتمتع بالجاه والملك، لذلك انتعشت في الفترة العثمانية الزوايا الصوفية الخاصة وتعددت وصار دور رجل الدين مجرد غطاء شرعي وفقهي لسلطة السلطان والوالي أو الإقطاعي الأغا .. إلخ.

ونتيجة لذلك تهمش كثيرا الوعي الإسلامي العام وضعف زخمه وألقه السابقين طيلة أربعة قرون متتالية مما أنتج وعزز – كما ذكرت سابقا – صورة نمطية في الوعي الإسلامي العام للإنسان الخاطئ العاجز والمهزوم أمام مشيئة القدر أو الله وممثليه على الأرض، مع الإشارة إلى أنه طيلة هذه الفترة المديدة تراجع الولاء القبلي في كل الأماكن الإسلامية الخاضعة للعثمانيين لصالح الولاء للسلطنة أو الرابطة العثمانية كلاحم جديد لكافة الشعوب الخاضعة للسلطنة.

لكن " ابتداء من القرن السابع عشر، كانت السلسلة الطويلة من السلاطين الأذكياء والأقوياء قد انتهت، وتلاها عهد ضعفاء الخلق والذكاء من السلاطين الذين لم يكونوا قد أعدوا إعدادا صالحا للقيام بمهامهم"[٤٠] ، فبدأت منذ القرن الثامن عشر، مظاهر الضعف تبدو واضحة في الإمبراطورية العثمانية على مستوى الإدارة مع تتالي خلع الخلفاء الضعفاء، وعلى مستوى الاقتصاد والسياسة الخارجية والداخلية، ثم بدأت مظاهر الضعف والتفكك تبدو واضحة أكثر في القرن التاسع عشر نتيجة تعمق الأزمات الداخلية والخارجية للإمبراطورية مع ازدياد النفوذ الأوروبي وتدخله في شؤون الإمبراطورية التي صارت تسمى (الرجل المريض)، مما أدى إلى التفكك النهائي والانهيار الكامل لها بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة.

عام ١٩٢٢م خلع الضابط العثماني الليبرالي (مصطفى كمال أتاتورك) أخر السلاطين العثمانيين (محمد السادس)، وفي عام ١٩٢٤م تم إلغاء السلطنة نهائيا، حيث أعلنت الجمهورية التركية على أسس علمانية جديدة بعيدا عن الشرع الإسلامي، وكرس مصطفى كمال أتاتورك رئيسا للجمهورية التركية الناشئة على أساس علماني حيث استمر حتى وفاته عام ١٩٣٨.

وحين خرج العالم العربي الإسلامي من إطار الإمبراطورية العثمانية نتيجة تفككها وانهيارها وإنهاء الخلافة الإسلامية نهائيا، كان هو أيضا يتفكك ويتشكل من جديد كدول حديثة مُستَعمَرة، خاضعة بالكامل للدول الأوروبية الاستعمارية القوية آنذاك والطامعة في

[٤٠] -: ألبرت حوراني "الفكر العربي في عصر النهضة" ترجمة كريم عزقول إصدار دار النهار ص٥١ نسخة ألكترونية.

اقتسام تركة الرجل المريض بناء على معاهدات فيما بينها وفقا لمصالحها الجيوسياسية الإستراتيجية والاقتصادية في المنطقة.

١٧٩٨ - ١٨٠١م الحملة الفرنسية على مصر، والتي كانت بداية الصدمة الحضارية مع العالم الحديث المتقدم، التي أحدثت خلخلة أولى في الوعي الإسلامي العام، كما للعالم العربي أنذاك.

١٨٨٢م بداية الاحتلال الإنكليزي لمصر الذي جعل مصر تحت الحماية البريطانية عام ١٩١٤والسيطرة السياسية والاقتصادية حتى عام .١٩٥٢

١٨٣٠ - ١٩٦٢م فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر.

١٨٨١ -١٩٥٦م فترة الاحتلال الفرنسي لتونس.

١٩١٢ - ١٩٥٦م فترة الاحتلال الفرنسي للمغرب.

١٩١١ - ١٩٥١م فترة الاحتلال الإيطالي لليبيا.

١٩١٦م إتفاقية سايكس بيكو بين بريطانيا وفرنسا وتم بموجبها تقسيم دول المشرق العربي بينهما فاحتلت فرنسا سورية ولبنان حتى عام ١٩٤٥، أما بريطانيا فاحتلت الأردن حتى عام ١٩٤٦، والعراق حتى عام ١٩٥٨، وفلسطين حتى عام ١٩٤٨، عام النكبة الفلسطينية حيث تم في نفس العام إعلان قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين تنفيذا لوعد بلفور المعروف.

وبذلك يكون العالم العربي الإسلامي خرج من إطار الخلافة الإسلامية ليدخل في إطار السيطرة الاستعمارية السياسية والعسكرية والكولونيالية الاقتصادية.

وكان ذلك بمثابة صدمة حقيقية كبيرة للوعي الإسلامي ضاعف قلقا في الروح الإسلامية مما استدعى التفكير بفكرة النهوض والإصلاح من جديد، منذ تاريخ الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م كما أشرت سابقا.

الإصلاح الديني في الإسلام:

في عام ١٨٢٦ قام والي مصر (محمد علي باشا بإرسال (رفاعة رافع الطهطاوي – ١٨٠١ – ١٨٧٣) على رأس بعثة علمية إلى فرنسا ،كإمام وواعظ ديني لها ، ، لدراسة اللغات والعلوم الأوروبية الحديثة فكان إعجاب الطهطاوي بما شاهده هناك وصل لدرجة الانبهار الشديد والحيرة الكبيرة القلقة. ملخصا ذلك فور عودته ببيت من الشعر حيث يقول فيه:

أيوجد مثل باريس ديار .... شموس العلم فيها لا تغيب؟

وليل الكفر ليس له صباح ...... أما هذا وحقكم عجيب!؟

ثم دون مشاهداته وملاحظاته مفصلا انبهاره وحيرته هذه ،كرجل دين مسلم، طالع من موروث القرون الوسطى المغلق ثقافيا واجتماعيا وفقهيا، في كتابه المعروف "تخليص الأبريز في تلخيص باريس" بعد "أن ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح. فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها إلى العربية، وطالع كتبا في التاريخ القديم والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسين، ورسائل اللورد تشسترفيلد إلى ابنه. وكان أهم من هذا كله أنّه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير وكونديناك و "العقد الاجتماعي" لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو."[٤١] . لذلك أهم عمل إصلاحي قام به الطهطاوي بعد عودته إلى مصر إنشاء مكتبا للترجمة أشرف من خلاله على ترجمة العديد من الكتب في الفكر والسياسة والتاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية، ثم في مرحلة لاحقة كتب العديد من المقالات ووضع بعض الكتب لعلّ أهمها كتاب "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية". إلا أنه بالرغم من كل ذلك، وأنه كان يعرض بالتفصيل الآراء والأفكار الحديثة وإعجابه بالمدنية الأوروبية الحديثة، وبفكرة "حكم الشعب" وانتخاب ممثليه كما شاهد ورأى في فرنسا، فلم يتحول فكره ليبراليا بل أصر على التمسك بصفته كمسلم تقليدي مؤتمن من قبل الحاكم الذي منّ عليه وأوفده إلى الخارج، أن يؤيد فكرة أن تكون السلطة التنفيذية في

---

[٤١] -: المرجع السابق ص٩٢

النهاية مطلقة في يد الحاكم، لكن مع إلحاحه على بعض الحدود والقواعد الأخلاقية لهذه السلطة.

وانطلاقا من ذلك فقد كان يرى ضرورة الإطلاع على العلوم والمعارف الحديثة لكن مع الحفاظ على الثوابت الإسلامية كما جاء بها الشرع الإسلامي المتوارث، أي بمعنى أن نأخذ " العلوم الاستعمالية البرانية من الغرب "أي التكنولوجيا ، مع الإبقاء على " العلوم الجوانية للشرق " أي المعتقد . فأسس بذلك لنظرة توفيقية " بين الشرع والعلم الحديث. خصوصا أنه كان يعيش في ظل حكم أوتوقراطي متشدد وفي بيئة لم تسمح لحظتها الحضارية الخاصة بتجاوز سقف وحدود شرعها الديني ولا إنتاج حامل اجتماعي لفكرة أوسع، وأكثر راديكالية. مع أنه فتح باب الاجتهاد في الشرع مجددا لكن في الجوانب الإجرائية التي تمس شؤون الحياة وعلاقة الحاكم بالمحكوم وعلاقة العالم الإسلامي بالعالم الخارجي، بعد إغلاقه زمنا طويلا.

ربما لهذا السبب كانت أغلب أفكار رجال الإصلاح الديني اللاحقة في الإسلام تنويعات على نفس المحور، فاهتمت بالجوانب الإجرائية بدون مقاربة أو مساءلة منطق أو جوهر الشرع الإسلامي ذاته بنصوصه المقدسة أو الشرعية المتوارثة عن السلف. وكان محور اهتمامها الرئيس ينطلق من سؤال أساسي حول لماذا تقدم الغرب المسيحي وتأخر المسلمون، سؤال يضمر جوابه البديهي فورا بأن نأخذ منه ما يناسب تقدم مجتمعاتنا وننبذ ما يتعارض مع الشرع الإسلامي، فكان هذا هو جوهر التيار التوفيقي[٤٢] في حركة الإصلاح الديني والذي تحول فيما بعد في طيف واسع من الثقافة العربية الحديثة عموما إلى **تيار تلفيقي** يحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة أو التراث والثورة .. إلخ؟!.

---

[٤٢] - : لمزيد من الإيضاح حول التيار التوفيقي في التراث الفلسفي عموما وحركة الإصلاح الديني الإسلامي خصوصا يمكن قراءة كتاب "ضد التوفيقية" للباحث محمد كامل الخطيب الصادر عن دار بترا بدمشق، ورابطة العقلانيين العرب عام ٢٠١٠ ، والذي أخصص له مراجعة خاصة على صفحات هذا الكتاب في القسم الثالث تحت عنوان " غياب الفلسفة كمهاد للفكر الوسطي فالسلفي".

فمن رجالات الإصلاح من قارب المسألة من خلال موضوع تحرر المرأة (قاسم أمين) ومنهم من خلال الاستبداد السياسي في علاقة الحاكم بالمحكوم (عبد الرحمن الكواكبي) ومنهم من أشار إلى دور الدول الأوروبية الطامعة في تجزئة العالم الإسلامي ونهب خيراته (جمال لدين الأفغاني).

طبعا كلها كانت مقاربات على جانب كبير من الأهمية خصوصا أنها ألحت جميعها على ضرورة فتح باب الاجتهاد بما يتناسب وروح العصر الحديث. لذلك كان من أبرزها محاولة الشيخ (علي عبد الرازق) في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" معالجة مسألة الخلافة في الإسلام والبرهان على أن الإسلام في حقيقته كوحي وسنة نبوية لم يقل بالخلافة أبدا، فالخلافة هي منصب زمني وليس شرعي إلهي.

لكن لعل أهم تلك المقاربات كانت مقاربة المصلح الإمام (محمد عبده) الذي تأثر باطلاعه الواسع على الفكر الأوروبي فقارب مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، مجددا بذلك طرح تراث نظري قديم في الفكر واللاهوت الإسلاميين منذ المعتزلة وحتى ابن رشد، لكنه أيضا لم يستطع تجاوز معادلة التوفيق بينهما، بين الإيمان والعقل بين العقل والنقل، وإن أكد على أنه من حق كل جيل جديد العودة إلى مصادر الإسلام والتشريع الأولى ومحاولة فهمها بعيدا عن التقليد الأعمى الموروث، على ضؤ علوم عصره هو دون الوقوف عند الفهم الجامد أو التأويل السابق القديم للنص الديني. أي أنه أكد على ضرورة فتح باب الاجتهاد في كل سياق تاريخي جديد بالاعتماد على العقل خارجا عن السلف أو الإجماع، وتدريس الفلسفة وتحرير المرأة. وبذلك يكون أول من أرسى محاولة تجديد لاهوتي حقيقي في الإسلام.

لكنه كان طموحا غير قابل للإنجاز والتحقق بسبب شكلانية الفكرة الناتجة عن الانبهار والدهشة فقط أكثر من حضورها **القلق في الضمير الإسلامي** الجمعي العام، فهو مشروع ولد نخبويا وكان يفتقر الصلات القوية مع بنيته الاجتماعية التحتية، لذلك افتقر أيضا لحامله الاجتماعي القوي كما حدث في حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي كانت في أحد أوجهها تعبيرا عن ولادة قوية لطبقة برجوازية جديدة في المجتمع من رحم مجتمع إقطاعي قروسطي قديم كان قد بدأ يتآكل وينهار في أوروبا كلها.

ولعل عبارة الإمام محمد عبده الشهيرة بعد زيارة له إلى أوروبا : "رأيت في أوروبا إسلاما بلا مسلمين وفي بلدنا مسلمين بلا إسلام". تفصح الجذر الحقيقي لأفكار الإصلاح التي كان يقول فيها هو وكل رجالات الإصلاح الديني حتى اليوم.

فالإسلام الصحيح عند الإمام محمد عبده وأساتذته ومجايليه ومريديه .. على أهميتهم جميعا بالتأكيد .. هو الإسلام المتخيل من قراءة النصوص الأولى والأحاديث النبوية وفقه السلف الأول، لكن هذا الإسلام المتخيل لم يجد تطبيقا له في العالم الإسلامي عبر التاريخ، بينما تشاء الصدف أن يجد تطبيقا له في بلدان غير إسلامية. وكأن كل مظاهر الحضارة والتقدم العلمي في بلدان أوروبا ليس لها مقدمات تاريخية واقعية خاصة طويلة على الأرض يمكن أن معرفتها والبحث فيها للاستدلال من خلالها والعمل على تكوين رؤية جديدة جديدة تساعد في رسم مشروع مدخل جديد لإصلاح إسلامي ومجتمعي حديث فعلا في المجتمعات الإسلامية .. وإنما ما هو مطلوب .. كما يُفهم من هذه العبارة .. ربما عملية نسخ لمظاهر التمدن والتقدم الأوروبي ولصقها أو نقلها إلى بيئتها الصحيحة المفترضة في مجتمعاتنا الإسلامية، مع بعض التعديلات الإجرائية الشكلية والقانونية في هذه المجتمعات، بدون ضرورة إعادة النظر بكل مقدمات تخلفنا التاريخي الطويل المادية والفكرية واللاهوتية والتي تبدأ من التمسك الحرفي المغلق بالنصوص والتراث الفقهي كله. كما حدث في بدايات حركة الإصلاح الديني المسيحي في أوروبا عندما بدأت في إعادة النظر الجذري في قراءة النص المقدس وحذف الكثير من خرافاته وأساطيره غير المعقولة، ثم ترجمته من لغته المقدسة أوروبيا (اللاتينية) إلى مختلف اللهجات المحلية في أنحاء أوروبا لتقريبه من أذهان مختلف الثقافات ومستويات العقول فيها، كي لا يبقى فهمه وتفسيره حكرا على رجال اللاهوت المتحكمين بأقدار ورقاب المؤمنين وغير المؤمنين.

لذلك يمكن القول أن حركة الإصلاح الديني الحديث في الإسلام والتي بدأت مقدماتها الأولى منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، واستمرت بزخم عند نخبة من رجال الدين والمفكرين الإسلاميين حتى مطالع القرن العشرين لم تكن نتيجة مخاض عسير تعيشه هذه المجتمعات المستسلمة باطمئنان كامل لحكامها ولظروفها وتخلفها وقدرها المرسوم سلفا، كما لم تكن وليدة معاينة داخلية لهذا المخاض، أنتجت بدورها أزمة ضمير إسلامي خاص ثم قلقا

في الروح الإسلامية مع تساؤل مشروع حول كيفية الخلاص وتجاوز هذا الواقع، وإنما نشأت بعد صدمة عسكرية أولا نتجت عنها هزيمة سريعة أمام الغازي الأقوى بكل شيء يحمله معه بدءا بالمدفع وانتهاء بالأفكار والمطبعة.

يذكر المؤرخ (البرت حوراني في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة" ما يرويه أهم مؤرخي تلك الفترة وهو (الجبرتي ١٧٥٦ – ١٨٢٥م) الذي يقول:

"حضر إلى الثغر مراكب من مراكب الإنكليز .. فانتظر أهل الثغر ما يريدون. وإذا بقارب صغير واصل من عندهم وفيه عشرة أنفار. فوصلوا البر واجتمعوا بكبار البلدة ... فاستخبروهم عن غرضهم فأخبروا ... إنهم حضروا للتفتيش عن الفرنسيين لأنهم خرجوا بعمارة عظيمة ... فربما دهموكم فلا تقدروا على دفعهم ولا تتمكنوا من منعهم ... فجاوبوهم بكلام خشن ... فقالت رسل الإنكليز: نحن نقف بمراكبنا في البحر محافظين على الثغر، لا نحتاج منكم إلا الإمداد بالماء والزاد بثمنه. فلم يجيبوهم إلى ذلك وقالوا:

هذه بلاد السلطان وليس للفرنسيين ولا لغيرهم عليها سبيل، فاذهبوا عنا".[٤٣]

هكذا إذاً وبكل اطمئنان داخلي أجاب الأهالي وممثليهم أنها بلاد السلطان المنيعة وستبقى منيعة. لكن خلال فترة قصيرة جدا كان نابليون يُنزل قواته في الإسكندرية معلنا نصره من خلال بيان وجهه إلى الأهالي افتتحه بالدعاء الإسلامي مخاطبا بأسلوب عقلاني هادئ، الروح الإسلامية المستكينة ويعرف عنها جيدا أكثر ما يعرف المسلمون أنفسهم عنها، قائلا فيه:

(" باسم الله الرحمن الرحيم. لا أله إلا الله، ولا ولد له ولا شريك له في ملكه." غير أن الجملة التالية جاءت بمبدأ جديد، إذ ذكرت أن البيان صادر عن الحكومة الفرنسية " المبنية على أساس الحرية والمساواة ثم يمضي البيان في تطبيق هذه المبادئ على مصر فيقول: "إن جميع الناس متساوون أمام الله، وان الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم العقل والفضائل والعلوم فقط")[٤٤].

---

[٤٣] -: "الفكر العربي في عصر النهضة"، مشار إليه سابقاً ص ٦٩

[٤٤] -: المرجع السابق ص ٧٠

وهكذا كانت بداية أول خلخلة في الوعي الإسلامي في البلاد العربية والإسلامية أسست بدورها لخلخلة في طرائق التفكير المجتمعية في بلاد الإسلام، بعيدا عن الاطمئنان السابق، نتيجة التماس الأول مع آلة ومنطق الحداثة الجديد. ثم جاء التعرف عن كسب لمجتمعات الحداثة في أوروبا من قبل نخب إسلامية عن طريق بعثات تعليمية وزيارات شخصية لاحقا لتضيف إلى عنصر الصدمة عنصري الدهشة والانبهار اللتان تم نقلهما إلى بيئة المجتمعات الإسلامية لتزيد الإرباك والتساؤل عن سر تقدمهم وتخلفنا بنفس الوقت، لكن دون أن تلامس جذر الموضوع وجوهره. إلا أن كلّ ذلك لم يؤدي إلى هزة مجتمعية عميقة ولا إلى هزة في الضمير الإسلامي العام ولا قلقا في الروح الإسلامية في القاع المجتمعي، بل ظل في أوساط النخب الدينية والمثقفة.

لذلك يمكن القول هنا أن أفكار الإصلاح الإسلامي – كما عبرت عنها أفكار النخب تلك – كانت بداية ظهور ما يمكن اعتباره (الوعي الشقي) في الوعي الإسلامي لديهم، أي الوعي الذي لا تتوافق مكوناته وعناصره الأساسية المستمدة من الماضي البعيد مع معطيات زمن الواقع الحديث الراهن والمغاير الذي يريد أن يتصالح معه بعلومه ومعارفه الجديدة، ولا تتطابق معه، فيدخل في أزمة مع ذاته ومع الزمن الحديث، يحاول حلها عبر التوفيق والتلفيق.

لكن ما حصل فعلا أنه بعد الاحتلال الأوروبي الثاني لمصر من خلال الاستعمار الإنكليزي بدأت مرحلة خلخلة سياسية اجتماعية في عهود خلفاء محمد علي نتيجة رغبتهم بتحديث الدولة والاقتصاد من جهة، وضعفهم وتأرجح ولاءاتهم للحكومات الأوروبية (فرنسا – بريطانيا) نتيجة حاجتهم لهذا التحديث من جهة ثانية. وهو ما تم في سياق التدخل الأجنبي فالاستعمار الأوروبي الحديث للعام العربي الإسلامي كما أشرت سابقا. حيث بدأ منذ عام ١٨٨٢ تاريخ ثورة عرابي في مصر التي انتهت بالاحتلال الإنكليزي ثم فرض الحماية البريطانية على مصر عام ١٩١٤، يتمايز وعي سياسي وطني عام بعيدا عن الوعي الإسلامي وأفكار الإصلاح الديني وصار يستقطب الصفوف الشعبية العريضة، خلفه بشعاراته ومطالبه العادلة الأمر الذي لم تستطع إنجازه حركة الإصلاح الديني وتيارها التوفيقي، التي خرج من صفوفها لاحقا شخصيات وأفكار أكثر راديكالية إسلاميا (الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد

عبده، وموجه روحي لحسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين) ممهدة لولادة حركات الإسلام السياسي في الإسلام.

"الوعي الشقي" وظهور الإسلام السياسي السلفي .. الجهادي:

لأوضح بداية، ولو بإيجاز بسيط، ما أعنيه ب "الوعي الشقي" فهو مصطلح كثيرا ما يشار إليه في الدراسات الفلسفية والإنسانية والأدبيات السياسية للاستدلال من خلاله على حالة سلب في الوعي موضوع النظر والبحث، وفي كل مجال من هذه المجالات يشير إلى دلالات مفتوحة خاصة بالموضوع الذي يتم النظر فيه.

ويرى أغلب الباحثين والمفكرين أن جذر هذا المصطلح جاء في كتاب (هيجل) "فينومولوجيا الروح". عندما أشار (هيجل) إلى أمثولة العلاقة الجدلية بين السيد والعبد، فالذات التي يتكون وعيها في حالة سلب ك"العبد" مثلا تكون مشروطة بعلاقة التبعية مع (السيد) كفاعل أقوى لدرجة تكون هي محكومة فيه بشكل يضعها أمام خيارين، فإما الخضوع الكامل والمطلق لمشيئته، أو الاصطدام المباشر معه ضمن إمكاناتها المحدودة وتكون النتيجة نكوصية وسلبية أكثر فأكثر. لكن ربما يكون هناك سبيل أخر للخلاص بالعمل على تغيير كامل المعادلة في علاقة السيد بالعبد من خلال عمل العبد نفسه بالارتقاء بنفسه من خلال عمله وإنتاجه – إبداعه – الخاص فيرتقي بذلك ضمنا من طبيعة العبد إلى مستوى الذات الواعية لشرط انعتاقها وتحررها، الأمر الذي يجرد السيد تدريجيا من دوره – مركزه الفاعل – هذا الذي كانت تكرسه طبيعة العبد كعبد في حالة سلب كامل ومطلق.

طبعا لا أدعي هنا أني كنت أشرح هذه الفكرة عند (هيجل)، وإنما قدمت قراءتي الخاصة المجتزأة والمتواضعة لها بما يتناسب وفكرتي بالمقال.

لكن بما يخص موضوعنا هنا سوف أكتفي بالمقاربة التالية التي قد تضيء أكثر فكرة هذا المقال حول الإسلام السياسي والسلفي في منطقتنا العربية. فالوعي الشقي الذي أقصده هنا، يعني الوعي المقلوب للعالم أو ل اللحظة الراهنة التي يعيشها ويعاينها الوعي الشقي، وتشير إلى عدم مطابقة أو تكافؤ هذا الوعي الخاص، سواء الفردي أو الجمعي العام كما يتبدى في ثقافة

مجتمعية ما، بمعطياته المسبقة، مع إمكانات الواقع المستجدة دوما في سياق لحظة عالمية حداثية راهنة متفجرة علميا ومعرفيا، وبالتالي عدم قدرته على متابعتها وفهمها في سياقها التاريخي والمعرفي العلمي الصحيح، ومع ذلك يبقى مصرا على نقاوة وصحة وصوابية رؤيته وفهمه ونظرته للأمور بناء على معطيات تكوينه الموغلة في القدم معلنا رفضه لمنطق العالم الحديث واتخاذ موقف سلبي منه أو الدخول معه في مواجهة عبثية.

وهكذا فبالعودة إلى موضوع حركات الإسلام السياسي والجهادي، يمكن القول أنه بسبب إخفاق أفكار الإصلاح الديني في العالم العربي الإسلامي بأن يكون لها عمق شعبي كبير وتأثير كبير في تطور اللاهوت الإسلامي اللاحق، كما فعل الإصلاح الديني المسيحي في الغرب، عبر إعادة النظر في النص المقدس كما في نصوص وفقه السلف الأول وفق تطور الزمن والحياة والعلوم والمعارف الجديدة، بسبب رؤيتها التوفيقية كما أشرت سابقا، مضافا لذلك دخول المنطقة حتى منتصف القرن العشرين تحت الاستعمار الأوروبي مع تأسيس دولة إسرائيل، كانت تظهر على مستوى الوعي الديني تيارات وأفكار جديدة مطعمة بخطاب سياسي يستلهم السلف الصالح، سميت بتيار الإسلام السياسي، الذي يرى أن الإسلام دين ودولة ولا يمكن الفصل بينهما، ويستلهم الشرع والفقه الإسلاميين من خلال نصوص وأحاديث وفقه السلف الأول، للتصدي لقضايا ومشاكل الأمة العديدة كالظلم والتخلف الاجتماعيين، والاستعمار الأوروبي للمنطقة، ويطالب بعودة الخلافة وإقامة الحاكمية الإلهية في المجتمعات الإسلامية، وذلك بالضد من كل أفكار التنوير العقلانية والعلمانية في المجتمع. وأفكار التحرر الوطني والاجتماعية الحديثة، ولعل أهمها أفكار القومية العربية، والدولة العلمانية الحديثة، والعدالة الاجتماعية(الاشتركية).

التي كانت قد بدأت تظهر أيضا في المنطقة العربية آنذاك كجزء متمم هام وكبير لأفكار مشروع عصر النهضة العربي الذي بدأ أولا بأفكار وشخصيات الإصلاح الديني في الإسلام.

وكان ظهور ونشأة حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر عام ١٩٢٨ بداية الإعلان عن ظهورها والتي يقوم منهجها الإسلامي كما وصفها مؤسسها حسن

البنا في رسالة المؤتمر الخامس، وكما جاء في (الويكيبديا – الموسوعة الحرة) نقلا عن الموقع الرسمي للجماعة على النت:

دعوة سلفية، طريقة سنية، حقيقة صوفية، هيئة سياسية، جماعة رياضية، رابطة علمية ثقافية، شركة اقتصادية، فكرة اجتماعية.

وهكذا تم ربط جميع جوانب الحياة ومستويات النشاط اليومي لأتباع هذه الجماعة بدعوتها الدينية السلفية وفق الشرع الذي يستمد أحكامه طبعا من فقه السلف الصالح، بقصد تعميمه على المجتمع ككل في حال التوسع في انتشار تنظيم الجماعة، فكل هذه الجوانب المتعددة لمنهج حركة الإخوان محمولة على أساس دعوتها السلفية فقط، ليس بقصد إعادة النظر بنصوص السلف وفتح باب الاجتهاد فيها من جديد، وإنما بمعنى التقيد النصي الحرفي فيه، لأن كل حركات الإسلام السياسي والسلفي الجهادي ترى أن أهم سبب لمصائب وتخلف المجتمعات الإسلامية هو بعدها عن منطق الشرع الصحيح وأسانيده الفقهية القديمة كما جاء بها السلف الصالح الأول لذلك فالعودة إلى كل ذلك ضرورية لنهضة هذه المجتمعات، لذلك فهي ترفع شعارها الدائم "الإسلام هو الحل".

إلا أن الجذر الأول لنشأة هذه التيارات السلفية في العالم العربي والإسلامي عموما، وبالتالي الإسلام السياسي الذي نشأ مستمدا منها زخمه الجديد فكانت بداياته الأولى على يد المصلح السعودي (محمد بن عبد االوهاب) مؤسس المذهب الوهابي في القرن الثامن عشر الذي نشأ بداية كدعوة إصلاح ديني تحارب البدع التي جاءت بها الحقبة العثمانية المديدة، كالتبرك بالقبور والأشجار والتعلق بالتمائم، وتعظيم الأضرحة، باعتبارها أعمالا تنافي التوحيد لله. وتطالب بالعودة إلى فقه ومذاهب السلف الصالح، لكنها تحولت بعد ذلك من خلال تحالفها مع أمراء آل سعود، إلى حركة إسلام سياسي عملت على توحيد أواسط شبه الجزيرة العربية وتأسيس مملكة يحكمها آل سعود على أساس المذهب الوهابي، فقدمت بذلك نموذج للدولة الدينية الإسلامية في السعودية التي استمر العمل على توحيدها من عام ١٧٤٤ وحتى عام ١٩٣٢ حيث أخذت شكلها وحدودها النهائية كمملكة.

وبالمقابل فإن الشيعة الإمامية الإثنا عشرية ثاني أكبر طائفة في الإسلام، كان لها أيضا جناحها المعبر عنه في حركات الإسلام السياسي السلفي في العالم الإسلامي والتي قدمت أيضا نموذجها في الحكم الديني بعد نجاح الثورة الشعبية الإيرانية على نظام الشاه عام ١٩٨٠ حين تمكن رجال الدين الإيرانيين بقيادة الإمام الخميني، كأحد مكونات هذه الثورة من الاستيلاء على الثورة وتصفية خصومهم المدنيين والليبراليين والعلمانيين الكثر، وإقامة دولة ولاية الفقيه "الثيوقراطية" الموازية لنظام الحكم في المملكة العربية السعودية، ولفكرة دولة الخلافة الإسلامية عند السلفية السنية. لكن مع الإشارة أيضا إلى أن تلك التجربتين في بناء الدولة الإسلامية وعلى خلافهما المذهبي الكبير وعداوتهما المتبادلة، كانتا حاضنتين وداعمتين للعديد من تنظيمات الحركات الدينية الطائفية والجهادية التكفيرية السلفية والتي عملت وتعمل على إشعال الفتن المذهبية وإعلان الحروب الأهلية الطائفية، وإقلاق المنطقة والعالم، حتى اليوم.

وهكذا فإن حركات الإسلام السياسي كظاهرة حديثة في العالم العربي الإسلامي نشأت على خلفية تسارع وتفاعل عدة أحداث في المنطقة منذ تفكك السلطنة العثمانية وبداية دخول المنطقة في دائرة التنافس الاستعماري الأوروبي، طبعا هذا من حيث الخلفية التاريخية عموما. إلا أن الأسباب الأقرب والأهم في ذلك _ كما أفترض هنا – جاءت بفعل تراكم الإخفاقات المتتالية لمشاريع الدولة الحديثة في إنجاز ملموس لخطة تنموية حقيقية كبيرة وشامل للمجتمعات من جهة، وبالتالي فشل فكرة القومية العربية وفشل مشروع الوحدة العربية، أيضا لضعف حاملها الاجتماعي الطبقي القوي والفاعل. حيث اعتمد قادتها على هياج الجماهير العصبوي فقط في لحظات الشدائد، من جهة أخرى.

وكان هذا الإخفاق والفشل والتراجع أكثر وضوحا منذ حقبة الثمانينات من القرن العشرين ،التي تزامنت أيضا مع التراجع الملحوظ لأفكار حركات التحرر الوطني والاشتراكية واليسار عموما في المنطقة. ما أدى إلى حدوث فراغ عقائدي سياسي كبير في الشارع العربي استفادت منه حركات الإسلام السياسي الناهضة حديثا فصارت تتناسخ إلى عشرات الحركات الجهادية السلفية التكفيرية التي نشأت في القاع المجتمعي الواسع الفقير والمهمش لدرجة أنها

غطت العالم الإسلامي عموما . والذي ساعد هذه الحركات أكثر على الانتشار هو أن أغلب الأنظمة الحاكمة صارت تدغدغ المشاعر الدينية عند الناس وتشجع بناء المساجد بكثرة، كما أنها في حالات كثيرة صارت تمالئ هذه الحركات أو تغض النظر عنها خوفا من انفجار غضب الشارع الديني، في الوقت الذي كانت تضغط فيه أو تضيق الخناق على طيف واسع من رجال الفكر الحر والسياسة المستقلة والثقافة المدنية، لمنع ظهور أي نتائج ملموسة من تأثيرهم على الأرض.

وبتأثير ذلك ساد العالم العربي الإسلامي من خلال توسع هذه الحركات السلفية الجهادية وانتشارها، وعي إسلامي جديد يصح تسميته فعلا بالوعي الشقي، وعي (ماضوي) يقف موقفا سلبيا بل وعدائيا من كل أفكار التنوير والحداثة، بحجة أنها أفكارا وفلسفات إلحادية غريبة عن روح مجتمعاتنا الإسلامية، لذلك فهو يعتبر انتشارها غزوا ثقافيا تجب مقاومته بشدة، هذا في الوقت الذي يسمح لنفسه باقتناء واستهلاك كل سلع ومنجزات هذه الحداثة.

وعي يرفض الفكرة العلمية بجذرها الفلسفي، ويقبل باقتناء واستهلاك نتائجها الصناعية الملموسة التي تخدمه وتيسر أو تسهل له ما يريد على الأرض، بل هو لا يكتفي بذلك وإنما دائم التحضير لهجمات إرهابية (جهادية)، يسميها (غزوات)، في قلب المجتمعات الأوروبية ويقوم بتنفيذ الكثير منها . وعي مشدود ثقافيا وعاطفيا وغريزيا، نتيجة عجزه الدائم منذ قرون في الدخول في العالم كفاعل، إلى الماضي القروسطي البعيد بكل أثقاله الفقهية النصية المغلقة، وخلافاته وحروبه وأمجاده، وعي يعاني من انفصام فظيع بين الذات والموضوع، بين الذات وبين العالم.

طبعا .. أيضا .. لا يمكن فهم أسباب النمو السريع والكبير وتناسخ هذه التنظيمات وسيطرتها على الوعي الإسلامي العام بدءا من ثمانينات القرن العشرين بمعزل عن تأثير **حكومات ساسة الغرب الاستعمارية، الخاطئة والظالمة** المتبعة في المنطقة العربية منذ بدايات الاستقلال السياسي لدولها وما رافق ذلك من إنشاء دولة إسرائيل على حساب تشريد شعب بالكامل عن أرضه وحقه بالحياة عليها مع دعم كامل عسكري وسياسي لدولة إسرائيل، وإعاقتها لكل مشاريع وأفكار التحرر الحديثة في المنطقة والتضييق على قادتها الجادين

والمخلصين، مما سهل قيام أنظمة حكم شمولية أتوقراطية مستبدة بواجهة شعارات براقة استقطبت الجماهير بداية لكنها في النهاية همشت المجتمعات وأفرغتها من أي مستوى من مستويات الحياة السياسية والمدنية المستقلة مخلية المجال بشكل كامل لدور وتغوّل المؤسسات الأمنية والعسكرية فقط ، ومن ثم نفوذ الحركات الإسلامية المتشددة.

لكن هذه الإشارة لدور العامل الخارجي سواء المتمثل بالاستعمار الأوروبي الحديث، و بسياسات حكام الغرب منذ عهود الاستقلال الأولى، أم بنظرة استعلاء واضحة لبعض أوساط هامة في الفكر والإعلام الغربيين حول الإسلام والمسلمين. لا تلغي الإشارة لما هو أهم بكثير وهو أن عمق البنية المجتمعية بكل ثقل موروثها الثقافي واللاهوتي الديني القروسطى لا تستطيع إنتاج غير أنظمة شمولية وراثية مستبدة بمسميات مختلفة ومتعددة (ملكية، جمهورية، إمارة، تقدمية، رجعية، ليبرالية، وراثية .. إلخ) وكلها عجزت عن إنجاز مشروع نهضوي مجتمعي كبير وتنمية حديثة على أساس العلوم والمعارف الحديثة، وعندما تعجز هذه الأنظمة بفعل استبدادها المطلق والوحشي مع تبعيتها الكولونيالية لحكومات الغرب ومؤسساته الاقتصادية الكبرى. ومع الفرز الكبير الذي يتم في المجتمعات بين قطاعات واسعة وكبيرة مهمشة وفقيرة وعاطلة عن العمل، وبين نخب قليلة مالكة وحاكمة وتتمتع بكل امتيازات القرارات الاقتصادية والسياسية للبلد ، نتيجة السياسات الخاطئة للحكام والقادة، يبدأ القاع المجتمعي فيها يتفتت وينقسم على نفسه بعد انهيار وتراجع دور حوامله وروابطه أو لواحمه السابقة، كالعثمانية، والقومية العربية، أو المواطنة في الدولة الحديثة.

لذلك عندما تحدث الإنفجارات المجتمعية الكبيرة كما هو حاصل في مجتمعاتنا العربية اليوم منذ أربعة سنوات، وبدلا من أن تأخذ مسارات الثورات السياسية المدنية الصحيحة كما بدأت فعلا، سرعان ما تظهر فيها من جديد وبشكل عنيف نزعات المذهبية والطائفية القديمة بكل جذور الولاء للقبيلة والعشيرة والعائلة فقط.

وهذا يثبت مرة أخرى أن الذاكرة الجماعية لهذه المجتمعات لم تقطع بعد لاهوتيا ولا معرفيا ولا سوسيولوجيا مع موروثها الثقافي القبلي بوجهه اللاهوتي الديني القروسطى القديم بل هي ما زالت تختزله في لاوعيها ويمكن استدعاؤه عند الحاجة كما يتم اليوم. فكما يقول

المؤرخ (عبد العزيز الدوري) في كتابه (مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي" المشار إليه سابقا: " ومن المتعذر علينا أن نفهم الكثير من الأحداث والتطورات إن أغفلنا هذه المواجهة المتصلة بين الإسلام والقبيلة. وقد تكون هذه التيارات خفية يتعذر تتبعها وفهم تطورها في الأوقات الاعتيادية، ولكنها تظهر في فترات الأزمات"

وعلى هذه ألأرضية الصلبة موضوعيا شهدنا ونشهد اليوم ولادة حركات إسلام سياسي دينية سلفية جهادية لا تقبل بالعقل والحداثة والعلمانية والديمقراطية كمنظمات القاعدة و داعش وجبهة النصرة وأخواتها وحزب الله وكتائب أبو الفصل العباس وجيش الفتح ولواء الإسلام .. إلخ. وكل شعارات ودعوات التجييش الطائفي والاحتقان المذهبي السائدين اليوم في عالمنا العربي الإسلامي. التي تجد تفسيرها السوسيولوجي والسيكولوجي باستيقاظ ثقافة القبيلة وولاءاتها القديمة والضيقة، وكأنها قبائل تظهر من جديد فتعلن الحروب على بعضها، كما على العالم الحديث بدل أن تحاول عقلنته واستيعابه للدخول فيه والتصالح معه.

لذلك فهاهي اليوم في سبيل ذلك تقتل وتجز الرؤوس بالعشرات وتحرق الأحياء وتقسم المجتمعات طائفيا ومذهبيا، وتدعو للخلافة الإسلامية في زمن الدول الحديثة في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وتهاجم الغرب (الكافر)، كما تقول، بعمليات إرهابية فتقتل العديد من المدنيين الأبرياء. مبررة أفعالها هذه كلها بنصوص من القرآن والحديث النبوي وفقه الشرع الإسلامي والسلف القديم. ولا أحد يستطيع أن ينفي أن الإسلام بنصوصه الأصلية يقول، بل ويطالب بذلك. ولا أي مرجعية مهما ادعت الاعتدال والوسطية تستطيع أن تواجه هؤلاء بحجة أقوى من نصوص السلف أو تحاول وقف كل هذا العبث الجنوني والنكوصي الماضوي الذي تأخذ فيه مجتمعاتها إلى الهاوية. والسبب الرئيس في ذلك هو أن وعي الذات الإسلامية اليوم بطيفها المتعدد من الاعتدال والوسطية حتى أقصى منظمات التكفير والقتل والإجرام كداعش، هو وعي يستمد مقوماته وعناصره وأفكاره من الماضي البعيد. من ذات النص المقدس، الذي لا يجوز الاجتهاد العقلي فيه فكيف بتعديله. ومن الحديث النبوي بأسانيده المتعددة، ومن فقه مذاهب السلف المتشدد والقديم، التي لم يعاد النظر في جوهرها ومضمونها أبدا منذ ألف وخمسمائة عام حتى اليوم. لذلك فهو يرفض المصالحة مع ثقافة وقيم الحداثة.

كل ذلك دون أن نلحظ أية أزمة في الضمائر الإسلامية لما يحدث، حتى لدى المراجع الإسلامية الكبيرة والهامة، التي لم تفكر بدعوة جادة واسعة لحركة إصلاح ديني جذري عبر فتح باب الإجتهاد من بابه الواسع انطلاقا من معطيات الزمن الحديث وثوراته العلمية المتتابعة ومستجداته المجتمعية والإنسانية الكبيرة.

فباستثناء نخبة قليلة من المفكرين الإسلاميين المتنورين فعلا والغيورين على الإسلام ومجتمعاتهم، فلم نلحظ أية دعوة لهذا الإصلاح ولا قلقا في الضمائر ولا أية أزمة في الروح الإسلامية اليوم.

وكأن كل المكاسب الميدانية التي تحققها على الأرض كبرى هذه التنظيمات الجهادية بجرائمها البشعة العديدة التي تقوم بها، باسم الله وتحت راية الدين الحنيف، وكل العمليات الإرهابية التي تنفذها في العالم المتمدن، ما هو إلا نصر مبين للإسلام واستمرار لغزوات زمن الرسول وحروب الردة.

وكأننا عدنا فعلا إلى القرن الهجري الأول ونحن نطرح من جديد من هو أحق بالخلافة والولاية والرئاسة، ومن هو الشهيد من غير الشهيد وكيف نثأر لشهداء ذلك القرن الأول. وكأن المؤرخ الإسلامي الشهرستاني يعاين واقعنا الحالي بحصافة بالغة عندما يقول:

"إن الشبهات التي وقعت في أخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان"

استنتاجات -:

على ما تقدم في السطور السابقة يمكن القول :

١ - :أن الإسلام لم يكن وافدا على مجتمع الجزيرة العربية بل هو ولد كحاجة داخلية لمجتمع الجزيرة المشتت والذي تحيق به المخاطر وصراعات الأقوياء حوله، وتلبية لتوق الانزياح الديمغرافي الكبير، والخروج عند أبناء الجزيرة نحو فضاءات جديدة وسهوب خضراء فيها مراعي وماء.

وأيضا تلبية لحاجة روحية جديدة بعدما تبين عجز آلهة القبائل الوثنية السابقة على أن تكون ملاذا أمنا ودافئا للروح المضطربة فيه، لذلك كان في البداية ثورة على مجتمع القبيلة

الذي كان يشتت مجتمع الجزيرة العربية. لكن الإسلام بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحي قبل أن تنضج أكثر صورة ومعالم المجتمع البديل، عاد فتمفصل بشكل متين مع أسس وثقافة مجتمع القبيلة في نشأته اللاحقة وانتشاره الكبير منذ غزواته وحروبه الأولى مع أهل الردة ومن ثم عبر فتوحاته الخارجية الكبيرة والواسعة، كما عرضت سابقا.

فالشخصية العربية البدوية التي كانت حامله الأول صار هو حاملها الكبير بكل ثقافتها وولاءاتها وميولها السابقة إلى مناطق فتوحاته وانتشاره الجديد، وهذا ما عزز هذا التمفصل بشكل أقوى حتى اليوم.

٢ -: إن أغلب المذاهب الفقهية والفرق الكلامية التي نشأت بعد ذلك في سياق انتشاره الكبير لا سيما خلال الخلافة العباسية وما تلاها، كانت تعبيرا نظريا - كما أزعم هنا - كلاميا وفقهيا عن أشكال التحزب المبكر التي تعكس التناقضات المحتدمة في الواقع الجديد آنذاك بفعل العصبيات القبلية الموجودة، من أجل استيعابها ومحاولة تنظيم الفوضى التي قد تنشأ من هذا الاتساع الكبير المتعدد الشعوب والثقافات بقصد وعي الذات الإسلامية لذاتها **وصونها في حقل الواجب** خوفا عليها من الضياع في هذا الخضم الواسع، لذلك يمكن اعتبارها أنها كانت تعبيرا في مستوى راق عن فهم واستيعاب لحظتها التاريخية، وإن لم تصمد طويلا في محاولتها هذه بسبب الجذر القبلي الأقوى الذي يشدها ويحكمها ويحكم الوعي الإسلامي عموما آنذاك. لذلك جاءت لحظات الانهيار التاريخية التالية بشكل سهل وسريع.

٣ -: كذلك فإن الفلسفة العربية الإسلامية كأرقى مستوى نظري عبّرت من خلاله الحضارة العربية الإسلامية عن ذاتها، وكانت لها مشروعها الكبير والهام في وضع مشروع تصور نظري عقلي وعلمي لأسس حضارة عربية إسلامية تتجاوز كل نقاط ضعفها، إلا أنها كانت محكومة بالحقبة الميتافيزيقية (الأفلاطونية - الأرسطية) التي كانت تسيطر على الفكر الفلسفي عموما في الشرق والغرب، عدا عن أنها كانت هدفا لتكفير أهل الفقه لها ولتأثيم رجالاتها الكبار. الأمر الذي استجاب له الجمهور الغفير لأهل الفقه.

وبما أنه تراجعَ دور الفلسفة العربية الإسلامية نتيجة لذلك بموت ابن رشد عام ١١٩٨م، فلم يشهد الوعي الإسلامي تجديد فكر فلسفي يقوم على الشك العقلي والتجربة العلمية كما

حدث في أوروبا في الزمن الحديث بدءا من عصر النهضة فيها، بل إن العالم الإسلامي لم يشهد أي مستوى من مستويات التفكير الفلسفي الخاص والمستقل حيث بقي تدريس الفلسفة أو الكتابة فيها محرما في العالم الإسلامي قرونا طويلة، بل إن أغلب الدول الإسلامية المتشددة تحرم حتى اليوم تدريس الفلسفة في جامعاتها.

٤ - : لهذه الأسباب مجتمعة لم يظهر في التاريخ الإسلامي شخصية لاهوتية فلسفية متميزة كالقديس (توما الأكويني) حاولت في عزّ القرون الوسطى وسيطرة الكنيسة أن توفق بين الدين والعقل، ولم تظهر شخصية ثورية متمردة جريئة وإصلاحية حقا كالراهب (مارتن لوثر) حيث استطاع شق عصا الطاعة على المؤسسة الكهنوتية الجامدة والطاغية على الوعي والإيمان المسيحي عموما، كما استطاع اكتساب أنصارا ومؤيدين كثر حوله ومعه استطاع من خلالهم تزعم حركة إصلاح ديني واسعة وجريئة في المسيحية الأوروبية، نتج عنها تأسيس مذهب مسيحي جديد تحت اسم (البروتستانت) أي المحتجين.

٥ - : في الوقت الذي كان فيه الغرب الأوروبي ينطلق في نهضته بطفرة حضارية كبيرة ، في النصف الأول من القرن السادس عشر، كانت شعوب العالم العربي الإسلامي تدخل ضمن نطاق الهيمنة الإمبراطورية للخلافة العثمانية الإسلامية الجديدة والتي دامت أربعة قرون متتالية عاشت فيها هذه المجتمعات في سبات حضاري طويل لم تستيقظ منه إلا على صوت مدافع حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨م، فكان الاحتكاك الأول لها بالغرب والحداثة، بمثابة صدمة كبيرة لوعيها المستريح والمطمئن ،ومن ثم تبع ذلك الدهشة والانبهار .بعوالم مجتمعات الغرب الحضارية الحديثة والمفتوحة بعد مشاهدتها عن كسب.

لكن كيف لهذا الوعي المستريح في سباته الطويل لقرون عديدة أن يستوعب ما حدث وما رأى؟. وكيف له أن يتابع ويستوعب ويتفهم الأحداث التالية المتسارعة التي انتهت بنهاية الخلافة العثمانية وبدء المرحلة الاستعمارية لمنطقته كاملة.

لذلك بين مد وجزر طيلة القرن العشرين، رسى الوعي الإسلامي العام منذ منتصف ثمانينات القرن العشرين على موقف سلبي عدائي من الحداثة والعالم المعاصر الذي يجسدها مستلهما شرائع وفقه السلف الصالح في تأسيس الحركات الجهادية التكفيرية التي تزيح اليوم

كل حركات الإسلام السياسي الأقل عنفا منها، فكيف بحركات ودعوات الإصلاح الديني المعتدل؟..

وأعود لأسأل :

هل يمكن إنقاذ الروح الإسلامية اليوم مما تعاني .. وكيف؟.
وإلا فكيف يمكن إنقاذ مجتمعاتنا العربية من هذه الروح، كي ننقذ الروح العربية التي تعاني فعلا، بفصلها النهائي عن الروح الدينية وتجاوزها لها، على غرار ما تم للروح الأوروبية منذ منتصف القرن الثامن عشر؟.

لعل الكثير الكثير من الأجوبة باتت جاهزة في عقول الكثيرين منّا، بل يمكن القول أن عشرات المؤتمرات والندوات لكبار رجال الدين المعتدلين ورجال الفكر الإسلامي المتنورين عقدت من أجل الجواب على هذا التساؤل وإن بصيغ مختلفة، وربما يكون قد طرحت فيها العديد المحاور الهامة وقدمت أوراق وأفكار غاية في العمق والدقة.

لكن على ما يبدو فإنها بقيت في إطار نظري نخبوي ضيق لم يكن له صدى في الشارع الإسلامي هنا أو هناك، ربما لأنه لم يلامس هموم ومعاناة الشارع الإسلامي في القاع أو ينطلق منها، وربما أيضا ،لأنه كان ينطلق من النصوص فقط .ولهذا فقد كان المؤتمرون دائما في واد والشارع الإسلامي في واد أخر، عدا عن أن أغلب هذه المؤتمرات كانت تعقد برعاية حكومات دول إسلامية أخر ما تفكر به هو التجديد والإصلاح فعلا، وهموم الشارع في بلدانها.

لذلك أزعم من جديد أن كل محاولات الإصلاح والتجديد الديني في الإسلام قد استنفدت ووصلت إلى سقفها الأخير وحائطها المغلق منذ أوائل القرن العشرين منذ بداية ظهور حركات الإسلام السياسي، التي تحولت اليوم إلى القاعدة وداعش والنصرة وكل الملحقات الأخرى. لذا فإن أية مراهنة جديدة على ذلك سوف تكون مجرد مراهنة عبثية، يكون مؤداها أن الكارثة سوف تتعمق وتطول، وتكثر الأكلاف البشرية الباهظة إلى أن يتحول الإسلام والمسلمون إلى مجرد ذكرى في الضمير العالمي، ولا بد من تجاوز كل ذلك.

أين يبدأ الحل إذاً؟.

برأي المتواضع – أزعم – أن المدخل لذلك يكون ببناء دول حديثة ديمقراطية سياسيا ومدنية مجتمعيا تضمن عقدا مدنيا سياسيا جديدا بين الحاكم والمحكوم، تضع حكوماتها عبر أهم الكفاءات الاقتصادية فيها، برامج تنموية جادة يشارك في تنفيذها الجميع كل عبر اهتمامه ومستواه بشكل يستطيع المواطن العادي لمس نتائجها اليومية على الأرض، فالقضاء على الفقر والتهميش المجتمعي هو الكفيل بسحب البساط من تحت الحركات الجهادية التكفيرية الإجرامية.

أن يرافق ذلك إطلاق مبادرات واسعة وحرة لثقافة فكر تنويري عقلاني كبير لرجال فكر من طيف واسع متعدد ومختلف المستويات، تشتغل على محاور وأفكار التقدم، والنزعة الإنسانية، والمواطنة، وفصل الدين عن الدولة.

فالإسلام – وكما تثبت الأحداث الجارية اليوم – لم يعد يصلح في الزمن الحديث كدين دولة، بل كتقية دينية إيمانية خاصة، تقية ضمير شخصي. وهذا حق كل مسلم أن يكون له هذه التقية الخاصة إذا أراد.

أما العناد والإصرار العبثيين على اعتبار الإسلام دين ودولة سيكون في عالمنا الراهن إصرارا على مزيد من الكوارث والمآسي في العالم الإسلامي عموما.

إطلاق مبادرات واسعة لمؤسسات المجتمع المدني، التي وحدها ومن خلال حرية الحركة، تستطيع إعادة رسم خارطة الإصطفافات الحالية في المجتمع، من اصطفافات عمودية قبلية تتحارب، إلى اصطفافات أفقية ثقافية إنسانية تتنافس حضاريا في تنمية المجتمع.

ثمة فكرة أخيرة أحب أن أختم بها، وربما لن يتقبلها الكثيرون من القراء ربما لأنهم يعتبرونها تقادمت مع الزمن.

وهي أن الإسلام كان حاملا للشخصية العربية ولغتها، كما كان محمولا من خلالها وثقافتها طيلة تاريخه المديد خصوصا في فترة حضارته الكبيرة، وكان جنين ذلك يبدأ بما أسميته بالتمفصل المتين بين الإسلام والقبيلة العربية.

لكن لصعوبة تجاوز جذر الانتماء القبلي في الشخصية العربية الإسلامية حتى اليوم كما نشهد ونعاين ونعاني، فأزعم أنه آن الأوان للشخصية العربية أن تنعتق عن حاملها ومحمولها

الإسلامي هذا بتأسيس جديد لفكرة تكون لاحما جديدا للشعوب العربية بعد كل هذا التفتت، الطائفي والمذهبي والإثني العرقي، الحاصل اليوم.

فهل هنالك بديل عن فكرة العروبة بمضمون ثقافي حداثي تنويري جديد بعيدا عن صخب الشعارات القومية الفارغة السابقة في القرن العشرين؟.

فكرة للنقاش لا أكثر ولا أقل.

هي الفكرة التي سأحاول التوسع فيها في الفصل التالي.

أيار ٢٠١٥

"العروبة"
من سؤال الهوية إلى سؤال الشخصية
تدقيق في فكرة العروبة كفكرة جامعة*

" ما من فكرة سيطرت على مخيلة العرب أو عبرت عن آمالهم في القرن العشرين كفكرة القومية العربية"

(فيليب خوري)

تمهيد :

بداية لابد من التوضيح ، وبما له علاقة بسياق وفكرة هذا المقال، بين مفهوم الهوية بدلالاته الفلسفية التي تحيلنا إلى مبدأ الهوية في المنطق الصوري الأرسطي. ومفهوم الشخصية بما يعنيه من نمو وتحول .

فمفهوم الهوية، على ما أفترض هنا ، يعني الجوهر والثبات، وهاتان الصفتان تلخصان النظر الميتافيزيقي للكون والوجود . بينما مفهوم الشخصية يلخص التشكل التاريخي والطبيعي الواقعي للفرد أو المجتمع أو الفكرة أو الأمة.

وبما أن الجوهر الثابت معطى أبدي قديم، فالماضي تبقى له راهنيته الحاضرة بقوة ولو بالشعارات (ذات رسالة خالدة) . أما التشكل التاريخي المستمر، فالمستقبل المنشود انطلاقا من الراهن يكون بمثابة البوصلة التي تحدد مسار هذا التشكل، دون أن يعني ذلك التنكر للماضي أو تجاوزا لدراسته ومعرفته في سياقه التاريخي الصحيح .

الهوية تلغي التعدد والكل لصالح الواحد . أما الشخصية فتولد وتنمو عبر جدل دائم بين الواحد والكل، وتتطور عبر الحفاظ على التعدد الغني داخلها .

---

* نشر هذا المقال في مجلة "الرافد" الثقافية الفصلية، التي تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام في الشارقة تحت عنوان "تاريخ العروبة من سؤال الهوية إلى سؤال الشخصية" .. العدد ١٢٦ فبراير شباط ٢٠٠٨ أعيد نشره هنا مع تعديلات وإضافات واسعة..

على هذا الأساس أزعم ضرورة مقاربة فكرة العروبة من جديد عبر تحريرها من مفهوم الهوية وتحميلها معاني مستقبلية جديدة أكثر رحابة على أرضية التعدد الثقافي والعرقي الموجود في مجتمعاتنا العربية وضمن شعوبها. الأمر الذي يعني ضرورة التفكير بمحاولة إعادة بناء شخصية مجتمعة حضارية جديدة ومتوازنة، تكون مؤسسة على فكرة جامعة، فيها من العمق الثقافي الكبير الذي يختزل ذاكرة تاريخية بعيدة كما ذاكرة حديثة وقريبة.

عن الجذر التاريخي لفكرة العروبة :

يرى المؤرخ الباحث نقولا زيادة..: (أن العرب أمة أنتجتها ثلاثة عوامل هي العنصر والرقعة والتاريخ)[٤٥]

١ - : فقد سكن العرب القدماء الحدود المعروفة للجزيرة العربية، قبل الإسلام بعدة قرون. ومنذ ذلك الوقت كانوا ينتشرون بتتابع مستمر في المناطق والربوع القريبة من الجزيرة العربية، (فكان منهم اللخميون في ديار العراق. وكان منهم الأنباط والغساسنة في مشارف الشام، وكان منهم الحرانيون في حران، وكان منهم أهل تدمر فيما بين العراق والشام).

٢ - : مع ظهور الإسلام وتمكنه في الجزيرة العربية بدأ بالانتشار خارجها من خلال عرب الجزيرة المسلمين (فانضم عرب الحيرة النصارى إلى عرب الجزيرة المسلمين) في مقاتلة الفرس. (وحدث مثل هذا في مشارف الشام فأشترك الغساسنة مع إخوانهم ضد البيزنطيين) .

٣ - : مع مرور قرن من الزمن على وفاة الرسول كانت فتوحات العرب المسلمين قد وصلت إلى نهر السند وأواسط أسيا شرقا، وإلى جبال البرينيه (البرانيز) في الغرب. الأمر الذي رافقه انسياح العرب في كافة البلاد المفتوحة شرقا وغربا. وبعد توقف الفتوحات وتوطد

---

[٤٥] -: سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية " ١٦ " تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب. وزارة الثقافة السورية. دمشق، ١٩٩٤. (القومية والوحدة – المقالات -) الجزء الثاني، مقالة " العروبة " نقولا زيادة ص ٤٦٩.

السلطان السياسي للعرب المسلمين على بقاع شاسعة استمر هذا الإنسياح عبر الهجرات الجماعية العربية إلى أبعد مدى بكثير مما كان قبل الإسلام.

ولعل من موجات الهجرة القوية موجتان. إحداهما حدثت في (القرن الخامس للهجرة، القرن الحادي عشر للميلاد) اتجهت نحو المغرب، ظهرت أثارها في (تغريبة بني هلال). (وموجة أخرى في العصر الصلاحي لعلها استقرت في سوريا بشكل خاص).

لكن مع انحسار السلطان السياسي للعرب فيما بعد عن طرفي العالم الإسلامي في الشرق والغرب (إيران – أسبانيا)، (فقد استقرت في البلاد الوسطى الواقعة بين هذين الشطرين ثلاثة أمور ثابتة حتى اليوم. ا –: العنصر العربي الذي غلب على سكانها. ب –: الإسلام الذي أنتشر فيما بينهم. ج –: اللغة العربية التي هزمت اللغات الأخرى). مشكلة بذلك رقعة جغرافية واحدة واضحة الحدود والمعالم من حيث كونها قريبة الاعتدال في مناخها طبعا باستثناء صحراء الجزيرة العربية ومرتفعات جبل لبنان وأطلس. أما سهول العراق وسوريا ووادي النيل، فيبدو أن عوامل طبيعية وأدوار جيولوجية متشابهة ساعدت في تكوينها.

لذلك يمكن القول حسب المؤرخ الباحث نقولا زيادة أن : (العالم العربي الحالي من جبال فارس إلى جبال أطلس سكانه عرب، بمعنى أن العنصر العربي الأصيل استطاع بواسطة الاختلاط والتزاوج والجوار أن يتمثل الشعوب التي كانت هناك ويعربها. فهم عرب على أساس الأصل والفرع، عرب ومُعَرّبون).

بالإضافة لذلك فإن من الأسباب التي ساعدت على ذلك طبيعة الفتوحات العربية التي لم تكتف بالسيطرة العسكرية الإدارية كما فعل الرومان من قبل. أو بخلق مدن ثقافية مغلقة ككانتونات، كما فعل الإسكندر المقدوني (إنطاكية وسلوقية والإسكندرية وصيدا ...). بل كانت فتوحات عسكرية وسياسية ودينية بشرت بديانة جديدة أقبل عليها الناس بكثرة الأمر الذي ولد يقظة روحية جديدة ألهمت الناس وحركت فيهم مشاعر وطاقات جديدة. كما أنها احترمت ثقافات شعوب البلدان المفتوحة واستوعبتها، فتفاعلت مع ارث الثقافات الهندية والفارسية واليونانية الموجودة. وحركت كمون الطاقة الذهنية الإبداعية الكامنة عند معتنقي

هذه الثقافات وحرضتهم على عملية تعريبها، مما ترك أثاره الكبيرة والواضحة في إنتاج الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

وفي مرحلة لاحقة عندما تتالت الغزوات على المنطقة العربية الإسلامية (مغولية – صليبية) فلم تترك أي أثر غير جرائمها ومذابحها الكثيرة، التي لم تفرق فيها بين مسلم ومسيحي، عربي أو كردي.. إلخ .الأمر الذي عزز لحد كبير اللاحم العربي بين شعوب هذه البلدان.

فكل هذا التاريخ العربي الإسلامي بما له وما عليه هو الذي أنتج ذاكرة تاريخية قومية عربية غنية ومتنوعة، مستمرة حتى اليوم. تمثلت في علم الكلام والتصوف والفلسفة والأدب والشعر، واجتهادات المدارس الفقهية المتعددة. لاسيما أن بعض أهم رجالات الفكر والإبداع في هذه الذاكرة التاريخية ليسوا عربا بالأصل لكنهم عاشوا في ظل الحضارة تلك وكتبوا إبداعاتهم بلغتها.

لذلك فأهم ما في فكرة العروبة ومفهومها، أمران أساسيان: التعدد، وعمقها الثقافي تاريخيا. وهما ما يجب إعادة إحيائهما والنهوض بهما من جديد.

تشكل الذاكرة العربية الحديثة:

إن تفكك الإمبراطورية العثمانية، أخر إمبراطوريات القرون الوسطى في العصر الحديث، نتيجة ضعفها وعدم قدرتها على مقاومة الضغوط الأوروبية. حسم الأمر بالنسبة للعرب بإعلان ثورتهم الكبرى ضد العثمانيين بقيادة الشريف حسين، بتنسيق كامل مع بريطانيا (مراسلات حسين ـ مكماهون) المعروفة. مفتتحين بذلك أول حدث تاريخي في التاريخ الحديث والمعاصر، يحاولون من خلاله إعادة إعلان وبناء شخصية مستقلة لهم ضمن دولة عربية جديدة وحديثة. فالانفصال عن الرابطة العثمانية ولاحمها "الديني" استدعى منذ البداية اللاحم المضمر في الذاكرة التاريخية القديمة ونعني به هنا " العروبة ".

لكن خيبة أمل العرب كانت كبيرة بالإنكليز الذين طعنوا مشروع الثورة العربية تلك، بالظهر من خلال (وعد بلفور) و (سايكس ـ بيكو)، ومن ثم القضاء نهائيا على الحكومة العربية بقيادة الأمير فيصل بدمشق ١٩١٨ – ١٩٢٠. كنتيجة لذلك.

أمام هذا الواقع الجديد بمعوقاته الكبيرة. بدأت ترتسم في الأذهان والمخيلة العربيين، مشروع الدولة العربية الحلم (كيوتوبيا مأمولة)، وبالتالي التنظير الجدي لفكرة القومية العربية. وصارت الخيبة المستبطنة لحلم يوتوبي كبير والعجز عن تحقيقه، مكونا أساسيا من مكونات الذاكرة العربية الحديثة.

فتتالت الخيبات الكبيرة ابتداء بنكبة فلسطين عام ١٩٤٨، و مأساة تشريد الشعب الفلسطيني خارج أرضه. مرورا بنكسة حزيران ١٩٦٧، وليس انتهاء بسقوط بغداد عام ٢٠٠٣، بداية الاحتلال العسكري الأمريكي للعراق.

لكن ليس هذا، فقط، ما شكل الذاكرة العربية الحديثة، فثمة اضاءات وفسحات واشراقات سياسية، وثقافية فنية إبداعية. دخلت في تشكيل هذه الذاكرة، بل ووازنتها أيضا.

فما زالت أجيال متقدمة في العمر نسبيا تحتفل ذاكرتها بشخصية، جمال عبد الناصر، القومية وارتباطها بحدث تأميم قناة السويس، و مقاومة العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، الذي حدث إثر التأميم. وباستدعاء الأغاني الوطنية والقومية التي رافقت الحدثين، وبجسر الهوة الكبيرة التي كانت قائمة في زمن الملكية، بين الناس في الشارع وبين الحكام.

كما تحتفل بحدث تجربة الوحدة بين سوريا ومصر والأغاني القومية التي رافقتها ومجدتها، مهما كان رأينا اليوم في تلك التجربة اليتيمة، نقديا وقاسيا. فقد كانت أول محاولة لتجسيد حلم عربي كبير في العصر الحديث.

وضمن حقل أخر وجميل في الذاكرة العربية الحديثة، هل يستطيع أي عربي، حتى ولو كان مستوى تذوقه الفني والنقدي للموسيقى متواضعا، أن ينكر أثر سيد درويش وزكريا أحمد، ومحمد القصبجي، ورياض السنباطي، في النقلة النوعية الهامة للموسيقى العربية الحديثة. أو أن ينكر التفاعل الكبير الحي والصادق على امتداد العالم العربي مع أصوات وألحان أغاني أم كلثوم، ومحمد عبد الوهاب، وعبد الحليم حافظ، وفريد الأطرش، وشادية، وأسمهان، وليلى مراد، وصباح، ومحمد عبد المطلب، ونجاة الصغيرة، وكارم محمود، وفايزة أحمد.. إلخ وأثر ذلك في تشكيل طيف واسع متعدد وغني من ذائقة فنية جديدة منذ خمسينات القرن العشرين، على امتداد العالم العربي، استمرت لأجيال متعددة حتى

تسعينات القرن العشرين. وما زالت الذاكرة الجماعية العربية تحفظ ذلك جيدا وتقدمه لأجيال جديدة متتالية.

فتلك الأسماء والقامات الكبيرة في عالم الفن الموسيقي و الغنائي العربي. كما كان ألقها الفني إنتاج لسياق حالة عربية ناهضة. فإنها بدورها أضافت بألقها هذا لاحما جديدا حول فكرة العروبة الحديثة، بمستوى جديد في عمق القاع المجتمعي العربي الكبير والمتعدد، بكسرها لمستوى الذائقة الفنية السابقة عليها، المحدودة والمغلقة على شرط بيئتها الضيق ومن ثم دفعها للتواصل الأوسع، عبر ذائقة فنية موسيقية جديدة غنية ومتطورة، اخترقت الشوارع والحارات والبيوت، على امتداد العالم العربي ككل. بمؤازرة الفيلم العربي، المصري، الذي لعب نفس الدور منذ ثلاثينات القرن العشرين. فليس صدفة أن يشترك رهط كبير من كبار المغنين العرب في ستينيات القرن العشرين في تقديم أوبريت " الوطن العربي الكبير " الذي لحنه الموسيقار محمد عبد الوهاب. وكانت توزع منه نسخة شريط سينمائي مصورة، على أغلب دور العرض السينمائية العربية لاسيما في مصر وسوريا ولبنان.

ثمة الكثير من الأمثلة الأخرى في مجالات الفكر والأدب والثقافة، والسياسة. شكلت في أسماء مبدعيها الهامين والاستثنائيين. جزء هام وكبير من ذاكرة جماعية عربية حديثة، يمكنها التأسيس لمحاولة استنهاض مفترضة في المستقبل.

فالعروبة اليوم هي إمكانية نهوض لكن في مرحلة الكمون. إنها فكرة في مرحلة اليوتوبيا التي تمتلك الكثير من المقدمات الواقعية كما أشرت سابقا.

نشوء الفكر القومي العربي ومآلاته :

مع بداية تفكك الإمبراطورية العثمانية وتحللها بدأت تظهر النزعات القومية لدى مختلف شعوب تلك الإمبراطورية على أرضية هذا التفكك من خلال الأمور التالية -:

ا -: البحث عن هوية جديدة بديلة، أو استعادة هوية مفقودة. كما هو الحال بالنسبة للعرب.

ب -: البحث عن لاحم جديد بدلا عن اللاحم الإمبراطوري السابق القائم على العقيدة الدينية.

ج - : التأثر بأفكار الحداثة الأوروبية التي كانت قد تغلغلت داخل الإمبراطورية العثمانية، لاسيما النزعة القومية منها، والتي تقول أن الدول تتكون على أساس قوميات وليس على أساس إمبراطوريات. فالقومية مفهوم يحوي خليطا من اللغة والجنس والتاريخ والأرض والمعتقد والمصالح الاقتصادية والجغرافية..إلخ.

على هذه الخلفية التاريخية كان يستيقظ من جديد الإحساس بالهوية العربية كتمهيد لامتلاكها نظريا عبر التنظير لها عقلانيا بربط العروبة بمفهوم القومية الحديث. وبدأ التنظير لهما منذ منتصف العقد الثاني من القرن العشرين، أي بعد إعلان الثورة العربية بقيادة الشريف حسين ١٩١٦، فأول مقالة رصدت بهذا الخصوص كانت بعنوان (مستقبل العرب) عام ١٩١٦، لكاتبها " أسعد داغر"[٤٦]. ثم تتالت المقالات والتنظيرات التي تحاول التأسيس لفكرة القومية العربية مشبعة بروح الثقافة الحديثة، ومستندة إلى عوامل التاريخ واللغة والجغرافيا بشكل أساسي، وبنظرة مستقبلية. وبذلك بدأ مصطلح القومية العربية يبرز في الفكر الثقافي العربي من خلال التنظير المستمر له إلى أن نضج واستقر كمصطلح له مفكروه الكبار الذين صاروا يخوضون سجالات قوية مع معارضي الفكرة القومية. ولعل أبرز هؤلاء المفكرين (ساطع الحصري) و (قسطنطين زريق).

لذلك يمكن القول أن هذا الربط بين فكرة العروبة ومفهوم القومية الحديث، نقل الفكرة إياها من مجرد حنين نوستالجي لهوية مفترضة قديمة كانت ما تزال في حال الغموض والالتباس لدى أوساط شعبية كبيرة. إلى يقظة فكرية ثقافية جديدة تحاول التأسيس لبناء مجتمعي جديد وحديث في آن، استنادا إلى لاحم القومية العربية. فتلك كانت أهميتها القصوى. ولهذا السبب حمل التنظير لمفهوم القومية العربية، آنذاك، كل معاني القضية الفكرية والمجتمعية والإنسانية الصحيحة. وخرج عن كونه تنظيرا لفكرة مجردة عن أساسها التاريخي والواقعي .لذلك يعتبر من أهم قضايا ومحاور عصر النهضة العربي الذي بدأ أواخر القرن التاسع عشر.

---

[٤٦] - : مرجع مذكور سابقا. ص٣٢

لكن مع بداية الخمسينيات من القرن العشرين تطور مآل الفكرة القومية بحيث تحولت إلى أيديولوجية نظرية تستلهمها الكثير من الحركات السياسية والشعبية التي صارت بحاجة لبعد نظري فكري سياسي بعد تجربتها بمواجهة الاستعمار الأوروبي، وتحدي خطر الاستيطان الصهيوني الجاري في فلسطين.لاسيما أن سايكس بيكو كان قد فرض منذ العشرينات، خارطة جيوسياسية جديدة رسمت حدودا لدول صغيرة مجزأة مع تنظيرات قومية جديدة على مقاسها فقط. مما أضاف مهمة جديدة وتحد كبير للفكر القومي العربي بمواجهة حدود التجزئة وتنظيراتها، الأمر الذي دفع إلى نقل الفكرة القومية العربية بشكل مبكر، من فكرة ثقافية وسياسية تعبر عن هوية وطنية جديدة. إلى حركة سياسية شعبية. وهذا ما مهد لها أن تنقسم على ذاتها كحركة سياسية عربية واحدة، منذ منتصف ثلاثينات القرن العشرين، إلى تيارين كبيرين ورئيسين متنافسان بل ومتعاديان، هما ما عرفا فيما بعد بالتيار الشيوعي، من جهة، الذي التحق الجيل الثاني من قياداته منذ النصف الثاني من ثلاثينيات القرن العشرين بسياسة الكومنترن الشيوعي الأممي، ومعتبرا أن الأمة العربية ناقصة التكوين عبر التاريخ.

والتيار القومي، من جهة ثانية، الذي تضخمت الذات القومية لديه نتيجة لذلك وكرد فعل.[٤٧]

ثم تتالت الانقسامات في صفوف كل تيار منهما. وكانت المسألة المهمشة لدى كل فريق بمثابة القنبلة الموقوتة التي تحدث الانفجار والانقسامات داخله. كالمسألة القومية عند الشيوعيين. أو المسألة الاجتماعية والاشتراكية عند القوميين. وفي كلا الفريقين كان يأخذ التنظير القومي العربي، أكثر فأكثر، شكل أيديولوجيا سياسية، بل وحزبية ضيقة.

هل أدت فكرة العروبة ما عليها ؟

لكن هل أدت فكرة " العروبة " ما عليها حقا، ووصلت إلى سقف إخفاقها التاريخي، وفقدت بذلك قدرتها على الاختبار الواقعي من جديد؟.

---

[٤٧] -: مرجع مذكور سابقا، من الصفحة ١٢ — ١٩.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل البديل هو الإسلام، أم الهوية الدينية والطائفية عموما، أم الهوية الإثنية أو العشائرية، كما في ظل الاستقطابات الجارية حاليا في مجتمعاتنا العربية ؟. فخيار الدولة الوطنية القطرية لم يعد تقنع الكثيرين، بل يمكننا القول أنه فشل تماما على ما يبدو، بدليل التصدع الكبير الجاري داخلها، لصالح الانتماءات القبلية والمذهبية الضيقة، من اليمن إلى سورية إلى العراق إلى لبنان إلى ليبيا والجزائر سابقا.

سؤال، ليس المقصود به محاولة إعادة الاعتبار لمرحلة سياسية قومية مضطربة مضت وأصابها الإخفاق فعلا، بل المقصود به التدقيق في فكرة حداثية (جامعة) جرت محاولة التأسيس النظري لها من قبل بعض المفكرين العرب خلال النصف الأول من القرن العشرين. ثم توقف هذا التأسيس لصالح مد سياسي جماهيري حماسي عاطفي واسع لشعارات القومية العربية وأحزابها السياسية، بتأثير عوامل عديدة لعل أهمها الأحداث السياسية الكبرى التي جرت منتصف القرن العشرين منذ نكبة فلسطين ١٩٤٨، ومن ثم تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، وحتى نكسة حزيران ١٩٦٧، حيث بدأ تراجع دور الحركة القومية العربية وأنظمتها السياسية وبدء ضمور الفكرة القومية لصالح الإقليمية والقطرية أولا ومن ثم الصعود المدوي للإسلام السياسي وحركاته الأصولية والسلفية ثانيا، منذ ثمانينات القرن العشرين.

من هنا تأتي ضرورة سحب فكرة " العروبة " من مجال النظر السياسي البحت، المرتبط بإخفاقات مرحلة سياسية مضت. وتناولها كفكرة لها سياقها التاريخي المستقل. والنظر في إمكانية الاشتغال عليها ثقافيا. ومحاولة إعادة تأهيلها مجتمعيا، كفكرة جامعة ولاحمة يمكنها إنتاج عقد مجتمعي جديد للشعوب العربية بما فيهم مختلف الأقليات العرقية والإثنية والدينية

كيف ظهرت الحاجة إلى فكرة العروبة بداية:

من المهد إلى اللحد، يحتاج الإنسان إلى رحم كي يتكون أو يتحلل ويتحول. ورابطة العلاقات الإنسانية، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، التي ينسجها المرء في حياته ضمن مكان وزمان محددين، هي بمثابة " الرحم " التي لا يستطيع العيش بدونها.

خصوصا أنها ترسم ملامح شخصيته وتكسبه هوية ما، قبلية، عرقية، أو دينية طائفية، أو وطنية وقومية... إلخ حسب مستوى تطور البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها قياسا على مستوى تطور اللحظة العالمية التي تحويها.

والشعوب العربية تدرجت في تطورها – دون أن تحدث قطعا – عبر تاريخها منذ ألف وأربعمائة عام ونيف. من شعوب قبلية رعوية متنقلة ومحاربة، إلى شعوب زراعية مستقرة نسبيا، إلى فلاحية تبني حواضر جديدة، إلى شعوب تسكن المدن الحديثة دون أن تمتلك أبسط مقومات التفكير الحداثي، بل ما زالت تحمل موروثات ثقافة قبلية عديدة متنوعة ومتناقضة، تتصارع فيما بينها، من كل تلك المراحل. وهنا تكمن مفارقتها المرة والعصية، التي تمنعها دخول زمن الحداثة بفاعلية. وربما في جوهر هذه المفارقة، أيضا، يكمن جذر كافة الصراعات المذهبية، والحروب الأهلية التي عاشتها وتعيشها المجتمعات العربية حتى اليوم.

وعبر تاريخها الطويل هذا كان الدين الإسلامي، تحديدا، هو لاحمها الرئيس الذي بنت على أساسه عقدها الاجتماعي حتى بدء تحلل وانهيار الإمبراطورية العثمانية، وتلقف أفكار زمن الحداثة الأوروبية، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث بدأت تبحث عن لاحم جديد مثلها مثل باقي شعوب المجتمعات الأخرى التي كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية. فكانت فكرة العروبة التي ولدت على خلفية المخزون التاريخي الكبير للحضارة والثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كذاكرة جمعية للشعوب العربية، خصوصا أنها مدونة ومكتوبة ومحفوظة باللغة العربية التي يتكلم بها كافة شعوب البلاد العربية. وهذا ما أسس لعاملين هما، اللغة والتاريخ، ساعدا على بلورة فكرة " العروبة " كمهاد ثقافي أسس نظريا لمفهوم الأمة العربية وسياسيا لحركة القومية العربية بأحزابها وأنظمتها الرسمية الحاكمة، كما عايشناها سواء بسلبها وإيجابها، أم بانتصاراتها وإخفاقاتها المتتالية فيما بعد.

في الأصل الاجتماعي السياسي والثقافي لفكرة العروبة:

يشير " فيليب خوري " وهو أحد أهم الباحثين المتخصصين والدارسين المتعمقين، لفكرة " العروبة " والقومية العربية. لاسيما في كتابه الهام (أعيان المدن والقومية العربية – سياسة

دمشق ١٨٦٠ – ١٩٢٠ ، ترجمة : عفيف الرزاز . إصدار مؤسسة الأبحاث العربية . بيروت ١٩٩٣ الذي يهتم فيه بشكل خاص (بدراسة البيئة الاجتماعية والسياسية التي تطورت فيها فكرة القومية العربية) في طفولتها الأولى ، عشية الحرب العالمية الأولى . إلى ارتباط نشوء هذه الفكرة وتعميمها في المشرق العربي انطلاقا من مدينة دمشق بربطها بطبقة يسميها طبقة (الملاكين - البيروقراطيين) ، (الأعيان) ، التي ولدت نتيجة حاجة السلطة العثمانية ، لا سيما بعد الأحداث الطائفية الدموية التي شهدتها دمشق عام ١٨٦٠ ، إلى وجهاء محليين يعملون كوسطاء بين السلطنة وولاتها من جهة ، والمجتمع المحلي من جهة ثانية . الأمر الذي ولد حياة سياسية مدينية محلية مبكرة ، في مدينة دمشق . وقد استطاع هؤلاء الوسطاء (الأعيان) بنقل مركز الثقل لدورهم من (الهيبة الموروثة لمركز اجتماعي – ديني قديم) ، أو من مراكز عسكرية وتجارية سابقة ، إلى (نوع من السلطة أكثر استقرارا مستندا إلى ملكية الأرض والمناصب الحكومية في الجناح العلماني المتنامي من بيروقراطية الدولة ، وهي قاعدة أكثر تلاؤما بكثير مع الحقائق العثمانية لنهاية القرن) التي تعني (تغيرا في قاعدة السلطة وتوجهها) . فالحفاظ على الثروة والنفوذ صارا يعتمدان بالدرجة الأولى على منصب إداري عالي المستوى ، وهذا بدوره يستدعي استخدام الثروة والنفوذ المتاحتان للتقرب من الدولة والوصول إليها للحصول على مزيد من الثروة والنفوذ ، بدلا من استخدامهما للتمرد على الدولة . وبذلك بدأت تتمايز في سوريا لأول مرة طبقة واضحة ومستقرة هي طبقة (الملاكين البيروقراطيين) ، البعيدين عن أملاكهم في الريف . وصارت تسيطر على المسرح السياسي المحلي ، لوظيفة محددة وهي إيجاد توازن دقيق في العلاقة بين السلطة المركزية في استنبول ومجتمع دمشق المحلي ، تحافظ من خلاله على دوام سلطتها المحلية . إلا أنه نتيجة التنافس الشديد على المناصب الحكومية والإدارية العالية في السلطنة ، والتي صارت قليلة قياسا على تزايد حجم الوحدات العائلية الكبيرة لهذه الطبقة ، والتي شطرت المجتمع عموديا عبر خلق المزيد من الأتباع لها من عامة الشعب ، بشكل لن يتمكن بعدها المجتمع من (التعرف على مصالحه الأفقية) كما يقول " فيليب خوري " . مما يشير إلى بداية خلخلة في توازن العلاقة بين الطبقة ككل وبين السلطنة ، أدى بمرور الوقت إلى تآكل مواقع الكثيرين من أفرادها . فالتقط هؤلاء

فكـرة " العروبـة " بدايـة (كإلتمـاس أيـديولوجي للاهتمـام والمزيـد مـن السـلطة ضـمن الإمبراطوريـة). ثـم تطـورت إلى حركـة معارضـة سياسـية، خصوصـا بعـد ثـورة جماعـة الاتحـاد والترقي العثمانيـة عـام ١٩٠٨، الـذين أمعنـوا في سياسـة التتريـك ضـمن الولايـات العربيـة، مما جعل الاستياء يتفاقم في أوساط النزعة العروبية من الأعيان الملاك البيروقراطيين، وجعل هذه النزعـة تنتشـر في أوسـاط اجتماعيـة أدنـى في السـلم الاجتمـاعي بعـد أن كانـت محصـورة في أوساط النخب العليا من المجتمع، والتي تضررت مصالحها من سياسة التتريك المتبعة. لذلك فإن أصحاب النزعة العروبية منذ ذلك الوقت، وبحكم حاجتهم لكسب رزقهم وتأمين معيشتهم اتجهوا نحو المهن الفكرية والاختصاصية الحرة خارج مجال الحكومة، في الصحة والطب والمحاماة والهندسـة. ثـم إن الصـحافة والكتابـة الأدبيـة والفكريـة كانـت إحـدى وسـائل العـروبيين في التبشير لحركتهم الوليدة آنذاك (شكري العسلي، رفيق العظم، محمد كرد علي، عبد الرحمن الشـهبندر). وكـان الاتجـاه المتزايـد في الحركـة العروبيـة آنـذاك اتجـاه علمـاني (عبـد الرحمن الشبندر)، يركز على ضرورة تمثل طرق التفكير الغربية، بموازاة ميل إسلامي يمثله (محمد كرد علي)، يركـز على إسـهام العروبـة ودورهـا في الإسـلام، كمـا يركـز على الجوانـب السـلبية من حكم العثمانيين مدة ٤٠٠ عام للعرب والمسلمين.

وكان قد ترافق مع ظهور هذه الطبقة، طبقة أخرى ارتقت أيضا مصالحها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهي الطبقة التجارية المسيحية التي لعب أفرادها دور الوكلاء المحليين لبيوت التجارة الأوروبيـة في نفس الفـترة، بتـأثير الامتيـازات الـتي أعطتهـا السـلطات العثمانية آنذاك للحكومات الأوروبية بحق رعاية وحماية المسيحيين. الأمر الذي ساعد على فـرز نخبـة ثقافيـة أدبيـة متنـورة في أوسـاط المسـيحيين السـوريين تطـرح فكـرة " العروبـة" بـأفق حداثي مفتوح بالضد من فكرة الجامعة العثمانية آنذاك، لكن بمقاربة أدبية نهضوية، أكثر من كونها سياسـية.

وبـذلك يكـون أول مـن طـرح فكـرة " العروبـة " أوائـل القـرن العشـرين هـم المسـيحيون السوريون في بيروت التي كانت نافذة تجارية بحرية وحيدة وهامة مع الغرب الأوروبي. وأول

من ترجم هذه الفكرة إلى حركة سياسية ذات أبعاد قومية قبل الحرب العالمية الأولى هم أفراد من طبقة الملاكين البيروقراطيين، المسلمين، في دمشق.

نستنتج من هذا التدقيق الهام أن وعي الطبقتين، التجارية المسيحية في بيروت، والملاكين البيروقراطيين المسلمين في دمشق، لذاتهما وقوة مصالحهما و مواقعهما، المقترن بالكثير من الخوف والحذر من تآكل هذه المواقع والمصالح بعد مراقبتهما الخاصة للتحولات السياسية التي كانت جارية في إطار السلطنة العثمانية منذ أواخر القرن التاسع عشر. أدى بهما إلى وعي سياسي جديد يقضي بضرورة الافتراق النهائي عن الهوية العثمانية، واللجوء إلى الهوية التاريخية المضمرة في فكرة العروبة. وبهذا الصدد يقول الباحث: (يجب على أي تفسير منظم لصعود القومية العربية أن يأخذ في اعتباره اتساع الهوة التي كانت آخذة في النمو في هذه الأثناء بين مصالح كلا الطبقتين وتوقعاتهما).

لكن الإشكال التاريخي التالي الذي حصل، كما أزعم هنا، يتلخص في أن الطبقة الحاملة لفكرة العروبة والقومية العربية، بداية، والذي يفترض بها أن تكون رافعة تاريخية لها. لم تأت قوة مصالحها ومواقعها وامتيازاتها القابضة عليها عبر تطويرها لوسائل وقوى إنتاجها بشكل ذاتي مستقل كطبقة واعية لذاتها. وإنما تكونت هي ومصالحها من خلال دور **الوسيط** الذي لعبته في خدمة شرط مجتمعي اقتصادي سياسي محدد. ويمكن أن يزول بزواله أو بانقلاب لحظة سياسية جديدة عليها ضمن سياق الشرط ذاته. وهذا يعني من جملة ما يعنيه ضعف بنيوي خطير داخل في صميم تكوين هذه الطبقة بجناحيها التجاري والبيروقراطي. وبالتالي عدم قدرتها على تحقيق أي إنجاز تاريخي هام على صعيدها كطبقة قوية وصاعدة، أو على صعيد المجتمع وهويته الوطنية والقومية.

وربما لهذا السبب كان دورها ضعيفا في مساندة الحكومة العربية الأولى في دمشق ١٩١٨ – ١٩٢٠، بزعامة الأمير فيصل. وفي مواجهة بقايا الحرس القديم من (أعيان) التيار العثمانوي السابق، كما في مواجهة الجيش الفرنسي الذي دخل دمشق في ٢٥ تموز ١٩٢٠. مفتتحا بذلك مرحلة الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان، والتي تمت في ظلها ملاحقة التيار العروبي ومحاولة تصفيته إما عن طريق الإعدامات أو عن طريق النفي خارج البلاد السورية،

ومعروفة جدا سياسة الانتداب الفرنسي آنذاك بتقسيم سوريا إلى مجموعة دويلات طائفية صغيرة بقصد دحر فكرة العروبة نهائيا . وهذا ما يشير أليه بتوسع الباحث " فيليب خوري " أيضا ، في كتابه الثاني والهام بعنوان (سوريا والإنتداب الفرنسي – سياسة القومية العربية ١٩٢٠ – ١٩٤٥ ، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية).

المآل اللاحق لفكرة العروبة:

استمرت فكرة العروبة عبر حاملين جدد لها ، في سياق لحظة تاريخية مختلفة عما قبلها ، الفاعل الكبير فيها هي مشاريع وسياسات الغرب الاستعمارية في المشرق العربي عموما ، عبر صيغة (الانتداب) ، بعد فشل مشروع الثورة العربية الكبرى ، وخيانة الإنكليز لها ، وانهيار أول حكومة عربية في دمشق ١٩٢٠ . لكنها تجذرت أكثر في مواجهة تلك المشاريع والسياسات التقسيمية للمنطقة العربية ، (سايكس بيكو) ، لا سيما عندما تأسست عصبة العمل القومي التي عقدت أول مؤتمر لها في بلدة قرنايل بلبنان عام ١٩٣٣ . والتي كانت الإطار السياسي والفكري الواسع الذي تكونت داخله نواة حركات وأحزاب قومية راديكالية ظهرت لاحقا ، كحزب البعث ، فكانت أكثر منهجية في رسم سياساتها القومية ، كونها كانت تعبيرا أيديولوجيا عن ظهور وصعود شرائح اجتماعية جديدة هي شرائح الطبقات الوسطى الناتجة عن التحول الديمغرافي الجديد في المجتمع والناتج عن هجرة أبناء الريف للمدينة ، بعد خلخلة أسس العلاقة السابقة بين الريف والمدينة والتي كانت قائمة على تهميش الريف لصالح المدينة عندما كان الملاك البيروقراطي البعيد عن أملاكه يتحكم بالريف وهو يطور مصالحه وامتيازاته وسلطاته في المدينة . فمؤسسة الجيش الوليدة ، والصناعات الناشئة ، والدوائر المحدثة ، خصوصا بعد الاستقلال استوعبت هذه الهجرات ، وساهمت في إعادة توظيف جزء من الفائض في تحديث أسلوب الإنتاج الزراعي في الريف . مكونة بذلك شرائح واسعة من الفئات الوسطى سواء في الريف أم في المدينة .

لكن ما حدث هو أن هذه الطبقات والشرائح الاجتماعية الوسطى الناهضة في المجتمعات العربية لا سيما في المشرق العربي ، لم تستطع بدورها فرز حدود طبقية واضحة ، وبالتالي آلية

إنتاج خاصة بها، ربما بسبب استمرار حالة الانشطار العمودي السابق في مجتمعاتها، القائم على الاصطفاف الاجتماعي حسب العلاقات الشخصية والأسرية والعائلية والطائفية. بل أنتجت حالة شعبوية عارمة تفاعلت عاطفيا مع مجمل الأحداث الجارية في المنطقة العربية المحيطة بدأ من نكبة فلسطين عام ١٩٤٨. وهذا يعني مرة أخرى وجود ضعف بنيوي خطير في الحامل الاجتماعي الجديد لفكرة القومية العربية ما أدى إلى وقوعها هذه المرة في فخ الشعارات والخطب الحماسية وردود الأفعال العاطفية.

ما حدث بعد ذلك أدى إلى إخفاقات وكوارث صار معها مشروع الدولة القومية عبئا على فكرة العروبة وحامليها كما على مجتمعاتنا العربية بالكامل. لاسيما بعد العجز التاريخي الطويل عن تحقيق أهداف وأماني القومية العربية في الوحدة والتحرر والتنمية، وارتباط فترة المد القومي وأنظمته السياسية الحاكمة باسمه، بقمع الحريات، وتهميش الديمقراطية، وهزائم عسكرية متكررة في إطار الصراع العربي الإسرائيلي. ما ولد في الشارع العربي عموما حساسية كبيرة من مفردة القومية. فصار افتراق فكرة العروبة عن فكرة الدولة القومية يبدو ضروريا من أجل النهوض بفكرة العروبة من جديد باقترانها بمفهوم الشخصية، ليتولد لدينا ما أعني به مصطلح (الشخصية العربية) الجديدة. بدلالة حضارية جديدة تعبر عن كل التعدد الثقافي والعرقي الإثني في المجتمعات العربية الراهنة وتحترمه، وتعكس غناه الثقافي الجديد والكبير. وهذا يستدعي بداية - كما أفترض هنا - إعادة الاعتبار للمنجز الفكري لمنظري ومؤرخي الفكرة العروبية في النصف الأول من القرن العشرين، زكي الأرسوزي، عبد الرحمن الشهبندر، قسطنطين زريق، ساطع الحصري، نقولا زيادة، رئيف خوري، على سبيل المثال لا الحصر. للانطلاق منه، ومن ثم تجاوزه، في صياغة رؤية عربية جديدة تتيح لمجتمعاتنا إمكانية (التعرف على مصالحها الأفقية) من جديد.

شخصيات وأفكار عروبية ما تزال لها راهنيتها:

لعل المفكر القومي ساطع الحصري ١٨٨٠ – ١٩٦٨، الذي اهتم باكرا (منذ شبابه بنظريات الأمة والدولة لدى رينان وفيختة وكانط وهيغل)، حسب ما تذكر باحثة الاستشراق

السوفيتية " تاتيانا تيخونوفا " في كتابها المعنون (ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي) الصادر عن دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧. واستوعبها كلها في سياق إيجاد رؤية عصرية لمشكلات اليقظة القومية التي كانت تواجهها الإمبراطورية العثمانية أواخر عهدها. وكان من أشد المدافعين، بقوة الفكرة، ومنطق البحث العلمي والتاريخي الدقيق الذي تميز به، عن فكرة العروبة في وجه خصومها ومنتقديها الكثر في زمانه، (طه حسين) واحدا منهم، وكان قد جادله في عدم تعارض فكرة العروبة أو الوحدة العربية مع خصوصية الوطنية المصرية، بل إن هذه الأخيرة ستكون بمثابة تنويع وإغناء للأولى. كما أنها لن تتعارض مع هوية مصر الفرعونية التاريخية القديمة، لأن الزمن الحاضر لا يخاف، أو يتعارض مع التاريخ الموغل في القدم، فمصر الحديثة بدون العروبة وبدون الوحدة العربية تجاوزت تاريخها الفرعوني الذي لم يبقى منه سوى أثار وشواهد باقية وستبقى أبدا. كما كان ساطع الحصري أحد الذين أرسوا التيار العلماني الصريح في الفكرة العربية عندما اعتبر " العروبة " تيار غير ديني. وبدلا من أن يهتم بإنشاء حركات وأحزاب سياسية قومية، كان يوجه جل اهتمامه لوضع برامج جديدة للتربية والتعليم في الأقطار العربية التي استدعي للعمل فيها، العراق سوريا مصر، فقد (بذل كل ما في وسعه للتقارب الثقافي بين البلدان العربية، وخاصة في ميدان التعليم) وبذلك كان يهتم بتأسيس فكرة العروبة ثقافيا وتربويا. (ولهذا السبب أصدر سلسلة " حوليات الثقافة العربية " التي جاءت في ستة مجلدات ضخمة، في كل منها أكثر من خمسمائة صفحة، تتناول الشؤون الثقافية في البلدان العربية منذ عام ١٩٤٥، وأسس في عام ١٩٤٩ متحف الثقافة العربية بغية الوقوف على مختلف أنظمة التعليم ومناهج الدراسة في البلدان العربية حتى تستفيد هذه من تجارب بعضها البعض في مضمار التعليم)، نفس المصدر السابق. وقد اصطدم في كل ذلك بجدارين اثنين، أولهما: جدار سلطات الانتداب أو بقاياها لاسيما في العراق وسوريا. وثانيهما: جدار التيارات الدينية السلفية التي كانت تحاربه بلا هوادة بسبب تركيزه على علمانية الفكرة العروبية. كما خاب أمله باكرا في مؤسسات الجامعة العربية الثقافية والتربوية التي عمل فيها والتي يقول عنها في أحد كتبه " ثقافتنا في جامعة الدول العربية " بيروت ١٩٦١، أن (الإدارة الثقافية فيها تجسيدا لأسوأ تقاليد البيروقراطية التي تعاني منها

البلدان العربية) ، نفس المصدر السابق. لذلك يقول في أحد ردوده على الدكتور طه حسين: (اضمنوا لي وحدة الثقافة وأنا أضمن لكم كل ما بقي من ضروب الوحدة). " سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية - الوحدة والقومية - القسم الثاني - حوارات ونقاشات - وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٩٤ ".

وكذلك فإن المفكر القومي العروبي الأخر قسطنطين زريق ١٩٠٩ - ٢٠٠٠ ، صاحب كتاب (معنى النكبة) يقول في مقابلة أجرتها معه جريدة السفير اللبنانية بتاريخ ٢٤ / ٨ / ١٩٩١ : (نحن أحيانا ننسى أن الفكرة القومية التي نشأت في الغرب لم تظهر فجأة، وإنما كان وراءها قرون من التحرر الاقتصادي والاجتماعي والفكري). ولأنه كان يرى أن الفكرة القومية هي فكرة مستقبلية مثلها مثل الماركسية، فهو يتساءل قائلا: (كيف يمكن أن تنجح عقائد ناشطة ومستقبلية وغيرها في مجتمع لا تزال كثرته جاهلة، ولاتزال النخب الحاكمة فيه فاسدة). ولذلك فهو يطالب (بحركة إحيائية جديدة وتحررية جديدة). لا فائدة بدونها (سواء نادينا بالقومية منذ الآن وليوم القيامة). نفس المصدر السابق.

ثمة شخصيات وأفكار أخرى عديدة لمفكرين عروبيين أخرين، خلال النصف الأول من القرن العشرين، ما تزال لها راهنيتها، الأمر الذي يحتاج إلى مقال مستقل. ما يعنينا هنا هو الإشارة إلى بعض أهمها كما سبق في السطور السابقة.

ضعف الحامل الاجتماعي للقضية القومية :

رغم الوهج الكبير لأفكار القومية العربية، ولشعارات الوحدة العربية. على امتداد الشارع العربي والزخم الجماهيري الذي قوبلت به طيلة عقدي الخمسينات والستينات من القرن العشرين. الذي كان يعبر عن تطلع شعبي قومي عارم، ومشروع . إلا أنه كان مبنيا فقط على حماس عاطفي نبيل بحيث لم يتحول إلى وعي سياسي قادر.

وتفسير ذلك يرجع، كما أفترض هنا، إلى عدم وجود طبقة اجتماعية قوية وقادرة على القيام بنهضة اقتصادية كبيرة، يمكن اعتبارها أيضا حاملا اجتماعيا طبقيا لقضية القومية العربية، كونها ترى أن مصلحتها الحقيقية تكمن في نجاح تحقيق أهداف هذه القضية.

وعلى العموم فإن نظرة فاحصة على الأحداث بدءا من عام ١٩٢٠، يبين لنا بدء العد التنازلي لتراجع دورها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي أغلق عليه الستار بنهاية النصف الأول من القرن العشرين في العديد من البلدان العربية لاسيما في مصر وسوريا والعراق مع صعود طبقات وشرائح اجتماعية وسطى جديدة في مجتمعات هذه البلدان، لم تستطع بدورها فرز حدود طبقية واضحة، بل أنتجت حالة شعبوية عارمة تفاعلت مع مجمل الأحداث الجارية في المنطقة العربية المحيطة بدأ من نكبة فلسطين عام ١٩٤٨. فصارت هذه الطبقات والشرائح هي الرافعة الجديدة لفكرة القومية العربية.

وما زالت هذه الحالة الشعبوية هي المسيطرة رغم التمايزات الطبقية الكبيرة والحادة في المجتمعات العربية، بسبب الاستقطاب الكبير الجاري لصالح الحركات الدينية أصولية كانت أم معتدلة أم طائفية مغلقة. فالانقسامات الجارية اليوم في المجتمعات العربية هي انقسامات عمودية على أساس التمايز الطائفي أو العشائري أو الإثني العرقي، وليست أفقية على أساس المصالح الاقتصادية والمواقف السياسية الوطنية والقومية التي تتبعها.

وهذا يعني مرة أخرى وجود ضعف بنيوي خطير في الحامل الاجتماعي الجديد لفكرة القومية العربية ما أدى إلى وقوعها هذه المرة في فخ الشعارات والخطب الحماسية وردود الأفعال العاطفية.

المهم في هذا السياق هو عدم وضوح فرز طبقي أفقي في المجتمعات العربية. مع فترات قصيرة نسبيا كانت تتشكل فيها اصطفافات جماهيرية واسعة، هي أقرب إلى الهياج العاطفي حول أحداث وقضايا أو شخصيات قومية ووطنية. لكن سرعان ما تخمد وتتلاشى هذه الإصطفافات لصالح الإصطفافات القبلية الأولى. بعكس ما حدث في أوروبا حيث كان الممهد لصعود القومية فيها، والحامل الرئيس له، طبقة اجتماعية وسطى قوية بامكاناتها المادية ومستقلة بأفكارها الراديكالية والعلمانية. استطاعت أن تفرز نخبها الاقتصادية الأقوى المتمثلة بالطبقة البرجوازية الصاعدة، التي فجرت ثوراتها الصناعية والعلمية بتتابع مستمر حتى اليوم.

أما نشؤ الفكر القومي في بلادنا . فقد نشا وتبلور عبر تنظيرات أنتجتها نخب ثقافية متنورة على خلفية الإنفكاك عن الإمبراطورية العثمانية بعد تحللها وانهيارها ومن ثم على أرضية الصراع ضد الاستعمار والصهيونية في فلسطين. بدون وجود مثل هذا الحامل لدى شعوب عربية يغلب عليها الطابع الفلاحي والبدوي، ومنهكة من تحكم واستبداد فئة كبار الملاك. بحيث كانت علاقتها مع وسائل إنتاجها البسيطة والمتواضعة ضعيفة جدا، ولذلك فهي لم تستطع تطويرها، وتطوير ذاتها من خلالها.

كل ذلك أدى إلى انطفاء وهج الحماس الشعبي الكبير لفكرة القومية العربية الذي وصل إلى أقصى حدوده في ستينات القرن العشرين، لصالح صعود الإسلام السياسي ومده الأصولي، كما لصالح الاقتتال الطائفي الذي افتتحته الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٦ . وكما نشهد اليوم في عدة بلدان عربية. فتعود الشعوب العربية من جديد لتحتمي بانتماءاتها القبلية الأولى، طوائف وعشائر وقبائل وإثنيات تتناحر.

على هذا الأساس علينا أن نختار بين هذه المآلات الكارثية، أم العروبة كلاحم حضاري جديد للشعوب العربية دون أن يعني ذلك إلغاء أو إقصاء لخصوصية وثقافة القوميات والأعراق أو الإثنيات الأخرى الموجودة في المنطقة العربية وضمن شعوبها.

العروبة مجددا :

يبدو أن الاقتران بمفهوم القومية الحديث الذي كان بمثابة ارتقاء نوعي هام في مستوى وعي فكرة العروبة بشكل حداثي يستطيع الإجابة على سؤال الهوية الناجم عن الانفكاك عن الرابطة العثمانية، كان قد اقترب من سقفه المقفل باكرا. عندما بدأ التفكير الجدي بمسألة الدولة القومية ورسم حدودها، كما في مراسلات حسين مكماهون كما أشرنا سابقا. وللإنصاف التاريخي فإنه حتى تلك الفترة الممتدة بين ١٩١٦ - ١٩٢٠، كان التفكير في ذلك مشروعا جدا، بل كانت إمكانية تحقيق هذه الدولة ممكنة وواقعية أكثر بكثير من الفترات التاريخية اللاحقة.

لكن السياسات الاستعمارية الإنكليزية والغربية عموما بحكم قوة مصالحها الرأسمالية الكبيرة. أدى إلى فرض واقع جغرافي سياسي جديد جزءَ حدود هذه الدولة المقترحة إلى دويلات صغيرة عديدة من خلال وعد بلفور، وسايكس بيكو. الأمر الذي لم تستطع الإرادة العربية الوليدة بإمكاناتها الضعيفة جدا آنذاك مواجهته وتغييره.

إلا أن التنظير القومي العربي، وحركاته السياسية المعبرة، ظل أمينا لفكرة الدولة القومية ومشغولا بها بشكل كبير ورئيس، بل وبمحاولة فرضها بالقوة. مع أنه كان من المفترض، بعد ما جرى، فصل مسار التنظير للدولة القومية عن مسار التنظير لفكرة العروبة كرمز لشخصية تاريخية قديمة. ومدخل لبناء شخصية حضارية جديدة غنية بتنوعها وتعددها الثقافي والحضاري.

ما حدث بالتأكيد أدى إلى إخفاقات وكوارث صار معها مشروع الدولة القومية عبئا على فكرة العروبة وحامليها كما على مجتمعاتنا العربية بالكامل. لاسيما بعد العجز التاريخي الطويل عن تحقيق أهداف وأماني القومية العربية في الوحدة والتحرر والتنمية، وارتباط فترة المد القومي وأنظمته السياسية الحاكمة باسمه، بقمع الحريات، وتهميش الديمقراطية، وهزائم عسكرية متكررة في إطار الصراع العربي الإسرائيلي. ما ولد في الشارع العربي عموما حساسية كبيرة من مفردة القومية. فصار افتراق فكرة العروبة عن فكرة الدولة القومية يبدو ضروريا للطرفين من أجل إنصاف فترة المد القومي بنظرة موضوعية فاحصة عن بعد. ومن أجل النهوض بفكرة العروبة مجددا بمحمول ثقافي حداثي، باقترانها من جديد بمفهوم الشخصية، ليتولد لدينا ما أعني به بمصطلح (الشخصية العربية) الجديدة. ليس كرمز لشخصية تاريخية قديمة فقط. وإنما بهدف بناء شخصية حضارية جديدة تعبر عن كل التعدد الراهن في المجتمعات العربية وتعكس غناه الثقافي الجديد و الكبير.

<u>لذلك فالعروبة</u> - كما أفترض - في هذا السياق التاريخي الراهن لمجتمعاتنا العربية، تعني ثلاثة أمور أساسية:

أولا -: الوفاء لذاكرة عربية اختزلت تاريخا حضاريا قديما يحق لنا أن نتساءل، فيه وحوله، بنظر عقلاني نقدي عن العديد من الجوانب الهامة والمستويات المتباينة ثم في إخفاقاته المتتالية.

ثانيا -: انجاز قطيعة مع شخصية مجتمعية قديمة أنتجتها الحقبات المظلمة المتأخرة من هذا التاريخ، وصار استمرارها عبئا على الحاضر وعقبة أساسية كبيرة أمام التقدم صوب المستقبل.

ثالثا -: الاشتغال الجدي على العمق الثقافي التاريخي الكبير لفكرة العروبة، كفكرة جامعة تقف في وجه التفتت الطائفي والإثني الجاري حاليا، في سياق إقلاع جديد وقوي لفكر عربي تنويري نهضوي. يحترم بدوره كل التعدد الثقافي والعرقي الإثني في المجتمعات العربية الراهنة، ومستفيدا بذات الوقت من مجمل إنجازات الثقافة الإنسانية، وعلومها الراهنة، فالثقافة هي السلاح الاستراتيجي الحضاري الوحيد المتبقي أمام العرب ويمكنهم استخدامه بنجاح، إذا أرادوا، في كافة تحدياتهم الراهنة.

فالعروبة على هذا الأساس هي إمكانية نهوض لكن في مرحلة الكمون. إنها فكرة في مرحلة اليوتوبيا لم تؤدي ما عليها بعد، بسبب ضعف وهشاشة الحوامل الاجتماعية السابقة، لها. لكنها تمتلك الكثير من المقدمات التاريخية، والضرورات الواقعية الراهنة، كفكرة ثقافية حداثية جامعة.

إنها كيمياء مجتمعية ثقافية جديدة تتفاعل فيها ثقافات وإرادات كل العناصر المؤلفة، كل بقدر حجمه وامكاناته وكفاءاته المميزة، لتؤلف عنصرا جديدا أقوى وأجدر بالبقاء. وهذا ما أعتبره بناء شخصية مجتمعية جديدة باتجاه المستقبل.

أعود فأقول مع الكثيرين: نعم قد تكون فكرة مغرقة في الطوباوية قياسا على ما يحدث في مجتمعاتنا العربية اليوم.

لكن إذا لم تظهر الأفكار الطوباوية الكبيرة والبعيدة في لحظة تفتت مجتمعي ونكوص ماضوي كما نشهد اليوم، فمتى تظهر إذا؟.

القسم الثاني

في الثقافة العربية

في عقم الثقافة العربية، وإبداعها"*

كثيرة هي المنابر الثقافية في عالمنا العربي. بدأ بالصفحات، والملاحق الثقافية للصحف اليومية. مروراً بالدوريات الفكرية والبحثية المتخصصة، والندوات الفكرية أو الأسابيع الثقافية، وليس انتهاءً بالحوارات الثقافية الفكرية المتلفزة عبر الفضائيات الكثيرة. وكلها تكوّن المشهد الثقافي العربي عموماً. ويترافق ذلك أيضاً مع تكاثر عدد المدارس والمعاهد والجامعات، أي البنى التحتية اللازمة لإعداد وتخريج الكفاءات العلمية في شتى الاختصاصات العلمية والإنسانية.

ومع ذلك يشير العديد من التقارير والإحصاءات العالمية والعربية إلى تدني ملحوظ في مستويات البحث العلمي العربي. فحسب تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢، الذي يعتمد بهذا الخصوص إصدار عام ١٩٩٨ من تقرير (العلم في العالم) الصادر عن اليونسكو بالإنجليزية. (يعد تمويل البحث في العالم العربي من أكثر المستويات انخفاضاً في العالم. فقد بلغ معدل الإنفاق العلمي نسبة إلى الناتج المحلي الإجمالي ٠.١٤٪ فقط في العالم العربي عام ١٩٩٦. مقابل ٢،٥٣٪ عام ١٩٩٤ لإسرائيل، و ٢.٩٪ لليابان، و١.٦٢٪ لكوبا).

يضاف إلى ذلك تراجع حال الثقافة العربية الراهنة، عموماً. لجهة العلاقة بين الكتاب والقارئ من جهة، وبين الجمهور والفعل الثقافي العام. كطرفي المعادلة الأساسية في الفعل الثقافي.

وللدلالة على ذلك نشير أيضاً إلى تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢، الذي يلحظ وجود ٦٥ مليون أمي من البالغين العرب، ثلثاهما من النساء، خصوصاً في البيئات الريفية والأوساط الاجتماعية الفقيرة. كما يشير إلى وجود ما يقارب عشرة ملايين طفل في سن التعليم غير ملتحقين بالمدارس. مما يعني أن تحدي التخلص من الأمية في الوطن العربي ما

---

* نشر هذا المقال في مجلة "الرافد" الصادرة عن دائرة الثقافة والإعلام في الشارقة، تحت عنوان "الثقافة العربية بين العقم والإبداع ـ ثنائية المفهوم والحقيقة"، العدد ٩١، أذار/ مارس ٢٠٠٥ـ أنشره هنا مع بعض التعديلات.

زال عسيراً للغاية. خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عدد سكان الوطن العربي حسب إحصاءات عام ٢٠٠٠بلغ ٢٨٠ مليون، وأن نسبة ٣٨٪ منهم تقل أعمارهم عن ١٥ عاماً و٦٪ منهم تبلغ أعماره من ٦٠ عاماً فما فوق.

لاشك أن مجمل هذه المعطيات والأرقام تعكس من جانب أخر وبوضوح كبير، ضعف دور، بل وتلاشي الصدى التنويري للفعل الثقافي العربي، الذي تصخب به تلك المنابر، على كثرتها. ونفترض هنا أن لذلك أسباباً عديدة موضوعية وذاتية كثيراً ما تتداخل مع بعضها في علاقة مصالحة تشل الجانب الذاتي في الفعل الثقافي التنويري الصحيح. عندما يعمل فقط في إطار السقوف والشروط المجتمعية، المفترض به أنه يدرسها ويشخصها لنقدها ونقضها، بدلاً من العمل على إيجاد تسوية ما معها. ولعل العنوان الأبرز على هذه المصالحة والتسوية في الثقافة العربية المعاصرة هو محاولة التوفيق المستمرة بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والثورة..الخ والتي تبين عقمها وبالتالي عجزها في بلورة مفهوم فلسفي عربي حديث ومعاصر. وبالتالي إرساء شروط نهضة مجتمعية حقيقية. مثلما فعلت فلسفة عصر الأنوار في أوروبا التي أنجزت قطيعة معرفية تامة مع تراث القرون الوسطى الخاص بها، ومن خلاله قطيعة معرفية مع مجمل تراث عصر الميتافيزيك، والمنطق الأرسطي المتضمن فيه، والذي ساد طويلاً على كل الحضارات البشرية السابقة، حتى نهاية العصر الوسيط. فأسست بذلك معرفياً لنقلة مجتمعية مادية هائلة للمجتمع الأوروبي الذي وضعته في الأفق اللانهائي للحداثة. كما أقامت حاجزاً كبيراً أمام المجتمعات والشعوب الأخرى لا يمكنها تجاوزه باتجاه النهضة والتقدم إلا عبر إنجازها ذات القطيعة مع تراثها التقليدي الخاص. أو إخضاعه لشروط ومعايير الحداثة الأوربية والتحديث المجتمعي قياساً عليها. كما فعلت اليابان، وتفعل اليوم أغلب مجتمعات جنوب شرق أسيا المسماة بالنمور الآسيوية.

صحيح أن مجتمعاتنا العربية بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر، بعد الحملة الفرنسية على مصر عام١٧٩٨، تستفيق بتأثير الصدمة الحضارية مع الغرب الأوروبي. وطرحت على ذاتها السؤال الهام والموجع: ما سر تقدمهم، ولماذا تخلفنا عنهم كثيراً. لكن نقطة الضعف في محاولة الإجابة عن هذا السؤال تكمن في أنه بينما كنا نكشف عن سر تقدمهم، كنا نستمر

في الدفاع عن ماضينا لنثبت أن فيه ما يكفي لنهضتنا من جديد . فكان الرأي السائد منذ ذلك الوقت وحتى اليوم يقول: نأخذ من الغرب ما يناسبنا، ويتلاءم مع قيمنا الروحية وعاداتنا وتقاليدنا، وننبذ ما يخالف ذلك. وقياساً على هذا الرأي التوفيقي الواهم، كانت المحصلة العامة في لحظتنا العربية الراهنة، أن تربت أجيال عربية عديدة ومتتالية على عقلية استهلاكية شرهة في ظل علاقة تبعية كاملة اقتصادياً وسياسياً للغرب، مؤسسة على استيراد السلع والمنتجات، والحذر من الأفكار التنويرية التي كانت وراء نهضة الغرب وثوراته الصناعية والتقنية المتتالية. لذلك لم يستطع، منذ البداية، رجال الإصلاح النهضوي الأوائل كالشيخ رفاعة الطهطاوي والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني. إنجاز حركة إصلاح ديني كاملة، بمعنى (تحرير النص من النص) كما حدث في أوروبا على يد اللوثرية. وربما لهذا السبب أيضاً لم يتمكن المثقفون والمفكرون العرب تالياً من تحرير (العقل من النص) حسب تعبير جورج طرابيشي[48] . كما فعلت فلسفة عصر الأنوار الفرنسية الأوروبية.

وصحيح أيضاً أن مجتمعاتنا العربية بدأت منذ أوائل القرن العشرين تندرج في إطار (العملية التاريخية العالمية) للنظام الرأسمالي العالمي الذي كان قد اكتمل في أوروبا منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر ومن ثم بدأ توسعه العالمي. لكن من موقع المسيطر عليه من قبل المراكز الأساسية الكبرى لهذا النظام. الذي أعاد العالم العربي إلى (مجال الفعل التاريخي) بعد غياب طويل منذ أن فقد أهميته الاستراتيجية مع اكتشاف رأس الرجاء الصالح والقارة الأمريكية. لكن مغزى هذه العملية وسقفها، تلخصا فقط، في (إدراج المجتمعات العربية، كمجتمعات بدوية وفلاحية كلها بريفها ومدنها في النظام الرأسمالي المديني المنتشر والمسيطر. بدأ من أوروبا) كما يلاحظ الكاتب والناقد السوري محمد كامل الخطيب في كتابه (تكوين النهضة العربية (١٨٠٠ – ٢٠٠٠)[49] . أي اندراجها مع كافة الشعوب الفلاحية الفقيرة والمتخلفة في العالم في إطار السيطرة والسيادة التامة للنظام الرأسمالي العالمي الجديد .

---

[48]:- جورج طرابيشي (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام) إصدار دار لساقي بيروت ١٩٩٨ .

[49] -: محمد كامل الخطيب (تكوين النهضة العربية ١٨٠٠ – ٢٠٠٠) منشورات ٠٠٢١ مطبعة اليازجي، دمشق، ٢٠٠١

ولذلك فإن عملية الاندراج تلك لم تؤت ثمارها التحديثية الكاملة لسببين: أولهما أنها كانت مجرد تكيف لبنى وهياكل المجتمع البدوي الفلاحي المتخلف، فرضه النظام العالمي الأقوى بما يخدم مصالحه، وبالتالي فليس ثمة إرادة تغيير شاملة، جذرية وقوية.

وثانيهما عدم وجود طبقة برجوازية وصناعية قادرة على قيادة هذا التكيف والاندراج الحاصل وتحويله إلى عملية نهضوية شاملة. فالحامل الاجتماعي للتغيير المنشود ضعيف أو غير موجود.

الأمر الذي ساعد على إحداث شرخ أو تمزق بين مفكري عصر النهضة، الذين ولدت أفكار التنوير والنهضة لديهم بداية، نتيجة (الاندهاش). وليس نتيجة حركة مجتمعية تحتية. بين تيار إسلامي وتيار علماني، أو بين القديم والجديد. أدى إلى تمحور الفعل الثقافي لعصر النهضة حول حوار سجالي بين الطرفين. ورغم أهمية ذلك الحوار الذي كان الأجرأ والأغنى في تاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة حتى اليوم، كما يرى العديد من الباحثين، إلاّ أنه انغلق على دائرة السجال هذه ولم ينتقل إلى تأسيس خطوة معرفية تنويرية جديدة.[٥٠] واليوم يتراجع هذا الحوار إلى مستوى التأثيم والتكفير ومن ثم فتاوى القتل.

فإرادة التحديث والتطوير العربية كانت منذ البداية – وما تزال – فوقية ونخبوية، لكن على مقاس تلك النخب صاحبة الامتيازات ووفق مصالحها فقط. لذلك فأفكار النهضة والتنوير العربية بقيت عملية ثقافوية فقط. بمعنى أن الذي تلقى إشارة الصدمة والاندهاش من الحضارة الأوربية هم الطلاب المتعلمون فقط. ومثقفو الأجيال التالية الذين رغم محاولاتهم الكبيرة بتوسيع دائرة الاهتمام بأفكارهم على الصعيد المجتمعي، إلا أنها بقيت في دائرة ثقافية نخبوية محدودة، ربما لمجمل الأسباب الأنفة الذكر. إلى أن انشغلت الشعوب العربية بمسألة التحرر الوطني من الاستعمار الأوربي الذي شمل أقطاراً عديدة في منطقتنا العربية منذ أوائل

---

[٥٠] – : أشير بهذا الخصوص على سبيل المثال لا للحصر، إلى مقالتين، الأولى للباحث والكاتب المسرحي السوري الراحل سعد الله ونوس بعنوان (بين الحداثة والتحديث). والمقال الثاني للمفكر المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد، بعنوان (النصوص الدينية بين التاريخ والواقع). في الكتاب الثقافي الدوري (قضايا وشهادات) العدد ٢ صيف/ ١٩٩٠. الذي كان يصدر في دمشق.

القرن العشرين. فطغى الهم الأيديولوجي القومي والاشتراكي على أجيال جديدة من المثقفين العرب والتي تجاوبت معها الشعوب العربية بتأثير المهام النضالية المباشرة لتلك المرحلة. حتى وصلنا إلى لحظة الإخفاق والإحباط على المستوى الشعبي بتأثير مرحلة تالية. وفي كل الحالات والمراحل بقيت أفكار النهضة والتنوير محاصرة نخبوياً. وبعيدة عن أذهان (جماهير) الأنظمة الحاكمة في الدولة الوطنية الحديثة.

يمكننا القول إذاً أن لحظة الانبهار بالحداثة كانت وما زالت طاغية. سواء في مستوى الدعوة لها والأخذ بأسبابها. أم في مستوى الدعوة لرفضها والانغلاق على الذات، تراث وتقاليد وأصول. لأن الحداثة بالنسبة للمثقفين العرب، بقيت فكرة في الأذهان، تصور منقول من مجتمعات أخرى. وعي مفارق لخصوصية الواقع المتخلف الذي يعيشون فيه. لذلك نجد أن أغلب أفكار وتيارات الحداثة التي دخلت مجتمعاتنا العربية منذ منتصف القرن العشرين، سرعان ما دخلت طور الأزمة والإحجام عنها، بعد الحماس الكبير الذي استقبلت به من قبل المثقفين العرب في البداية. الوجودية، فلسفة اللامنتمي، الفرويدية، الوضعية المنطقية، الماركسية، البنيوية..الخ. وذلك دون أن تترك أثراً تنويرياً فاعلا في المجتمع إلاّ في أوساط بعض النخب الثقافية التي تأثرت بها .وإن ظهر لبعضها بعض التأثير في قطاعات أوسع، ففي مستوى وعي أيديولوجي جامد ومغلق، عجز عن مقاربة الواقع بشكل علمي صحيح فدخل بدوره في طور أزمة أشد من غيره.

لذلك يمكن القول أن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، ورغم أنها أنجبت الكثير من الأسماء الكبيرة والهامة على صعيد الأدب والفكر، لاسيما في فترة عصر النهضة ، إلاّ أنها لم تنجب حتى اليوم أسماءً أدبية إبداعية بوزن الأسماء الأدبية التي نقرأ لها في آداب أمريكا اللاتينية، وأوروبا ، والولايات المتحدة الأمريكية. التي اجتهدت واجترحت تيارات ومدارس أدبية عالمية جديدة غاية في الإبداع، كنا لها مستهلكين، وفي أفضل الحالات مقلدين، - نجيب محفوظ ويوسف إدريس هما الاستثناء وليس القاعدة - .

كما أنها لم تنجب مفكراً أو فيلسوفاً حديثاً أم معاصراً بوزن (برتراند رسل) في بريطانيا، أو (جان بول سارتر) في فرنسا، على سبيل المثال لا الحصر.

وأهمية هذان الفيلسوفان أنهما قاربا بشكل مثير ورائع بين الفكر والفلسفة في علياء لغتها الأكاديمية العالية، وبين الهم المجتمعي اليومي، والإنساني الكبير. لذلك يحصي أحد الباحثين وهو(بول جونسون) في كتابه (المثقفون) - الصادر عن دار شرقيات بالقاهرة ١٩٩٨، ترجمة : طلعت الشايب – نقلاً عن إحدى الببلوجرافيات: أن (رسل) صدر له حتى بعد وفاته عام ١٩٧٣ ثمانية وستين كتاباً تتوزع مواضيعها بين (الهندسة والفلسفة والعدالة وإعادة البناء الاجتماعي والفكر السياسي والتأمل والمنطق والبلشفية والعين والعقل وألف باء الذرة والحرب النووية والنسبية والشك والزواج والتاريخ والسلطة والحق والنفوذ والمواطنة والإلحاد والمستقبل ونزع السلاح والحرب والجريمة..إلخ)، إلى جانب عدد كبير من المقالات في الصحف والمجلات (تناولت كل ما يخطر على الذهن من موضوعات، لا نستثنى منها "استخدام أحمر الشفاه"، و "أخلاق السواح"، و "اختيار نوع السيجارة"، و "ضرب الزوجات"). وكثيراً ما اصطدم مع السلطات، وتظاهر مع الجموع، ودخل السجن نتيجة ذلك.

وبذات المستوى يمكن مقاربة فهم معاصره الفرنسي (سارتر) الذي كان له تأثير كبير على عقول الشباب في زمانه مع تأثرهم "بفلسفته الوجودية"، التي يرى فيها البعض النسخة الأكثر (شعبية) لهذه الفلسفة، التي تعود بجذورها العقلية إلى هيجل وكيركجارد وهيدغر، وشارك معهم ثورة ١٩٦٨ الطلابية، وتقلب في العديد من المواقف السياسية إلاّ أنه في أغلبها كان إلى جانب المضطهدين في العالم، والثورات التي عاصرها. وكتب أعمالاً كثيرة بعضها في الفلسفة وبعضها في الأدب والمسرح.

هكذا نجد أن هذان الفيلسوفان كانا يريدان إلى جانب احترافهما وإخلاصهما للفلسفة، أن ينقلانها من برجها العاجي إلى الناس في الشوارع، وهنا بالضبط تكمن مأثرتهما الكبرى.

فالشأن العام إذاً وبكل تفاصيل الحياة اليومية فيه، هو المجال الحيوي للفعل الثقافي المبدع فعلاً. وهذا ما افتقدته الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة على ما يبدو، وربما لهذا السبب بقيت الثقافة العربية ذات طابع نخبوي حتى اليوم. طبعاً مع وجود استثناءات هامة لكنها قليلة ومحدودة التأثير.

إن ما أغفله أغلب المثقفون العرب - كما أزعم هنا - طيلة فترة كبيرة من الزمن، هو أن مجتمعاً متخلفاً لم تقاربه الحداثة الحقيقية في بناه التحتية، كما في مختلف جوانب الحياة اليومية فيه. فإن توليد الحداثة الفكرية والثقافية الصحيحة فيه، إنما تكون بمقاربته معرفياً أولاً، وبمختلف جوانبه ومفارقاته الأساسية. وعبر الانطلاق من الحياة اليومية للفرد فيه، بكل مفارقاتها المرة والقاسية، وليس من الأفكار فقط. تماماً كما بدأت الحداثة الأوروبية مولدة أفكارها من قلب واقع كان ما يزال يرزح تحت نير تخلف واستبداد العصور الوسطى.

فما أعنيه هنا هو ضرورة الاهتمام بالشأن العام أولاً وليس بالانغلاق على وضعية التمذهب على أفكار ومذاهب مسبقة الصنع. فالأفكار الحديثة أياً يكون مصدرها يكون امتلاكها والتعرف عليها ضرورة ثقافية معرفية، وكأداة ووسيلة لمقاربة الواقع. لكن لا بأس من الإنفكاك من شرنقتها الأولى، أي لحظة الانبهار فيها، وتطويرها عبر بناء أفكار جديدة ومستجدة دوماً من خلال معايشة واقع جديد .

هذا على صعيد التفصيل اليومي، المفترض بالفعل الثقافي العربي المبدع أن ينطلق منه.

أما على المستوى النظري البعيد فأفترض هنا أنه لابد من متابعة أفكار وأسئلة عصر النهضة العربي التي ما تزال هي أسئلة الراهن العربي اليوم. والانطلاق منها من جديد في محاولة تأسيس فكر فلسفي عربي معاصر يؤسس أيضاً لمفهوم مستقبلي قادم. فالحركة المجتمعية نحو المستقبل بحاجة، كي تنجح فعلاً، لتصور مسبق يضع أهدافاً مفترضة لها. والفكر الفلسفي المسنود بنتائج أخر إنجازات وثورات العلوم، وحده القادر على وضع هذه التصورات والأهداف المستقبلية الصحيحة.

فإلى متى ننتظر في الوقت الذي تملك فيه مجتمعاتنا الكثير من العقول الهامة في شتى المجالات والإختصاصات العلمية والثقافية.

ومتى نتخلص من تلك الأرقام المعيبة بحقنا كشعوب ومجتمعات عربية، كما بحق تاريخنا المجيد. كما بينت في بداية هذا المقال.

سؤال برسم الجميع، حكام، وشعوب، ومثقفين.

معرفة أمريكا
حاجة ثقافية في مجتمعاتنا العربية*

تبدو سياسات الإدارات الحاكمة المتعاقبة على الولايات المتحدة الأمريكية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم، كتعبير حقيقي عن غطرسة القوة الموجهة بعدائية شديدة ضد حركات تحرر الشعوب المقهورة، وقمعها. لدرجة تطابقت فيها، في وعي أغلب شعوب العالم، وخصوصاً شعوبنا العربية بين صورة هذه السياسة العدوانية، وصورة أمريكا المجتمع، أمريكا الفرد والجماعة والدولة. وليس أدل على ذلك من مشاهد حرق العلم الأمريكي، الذي يلعب دور (الأيقونة المركزية) لكل الأمريكيين، على حد تعبير المفكر الراحل، إدوارد سعيد، إلى جانب حرق صورة الرئيس الأمريكي.

لذلك فإن هذا التطابق وإن كان يبدو مفهوماً كرد فعل على السياسة العدوانية للإدارة الأمريكية تجاه شعوبنا وقضاياها العادلة عموما، لاسيما ما يخص منها قضية الشعب الفلسطيني ومعاناته منذ أكثر من نصف قرن، إلا أنه في ذات المعنى يتضمن أيضاً نقطة ضعف كبيرة في مستوى رد الفعل العاطفي الذي يتم الاستغراق فيه، فلا يعود يرى في أمريكا إلا الوجه الواحد وهو وجه إدارتها الحاكمة التي تمثل في النهاية مصالح الاحتكارات الرأسمالية العملاقة فقط، ومشروعها النهائي في التحكم بالعالم. ويلغي من حسابه مسألة الوصول للرأي العام الأمريكي في الداخل، المتعدد الأصول والأعراق والأصوات والاتجاهات.

---

* نشر هذا المقال في موقع "الأوان" الالكتروني الذي تشرف عليه (رابطة العقلانيين العرب). بتاريخ ٢٢– ١٠ . ٢٠٠٨

فالمجتمع الأمريكي مجتمع مركب للغاية متعدد وشديد التنوع، فكما توجد فيه العديد من مظاهر القوة الوحشية وسطوتها، لاسيما الفردية منها، كما تشير لذلك عروض المصارعة الحرة، والملاكمة، وسط إعجاب وتصفيق جمهورها الكبير والخاص. كذلك يوجد فيه الكثير الكثير من مظاهر العمق الإنساني يمكن الاستدلال عليها بوضوح من خلال مختلف اتجاهات الأدب والفكر والثقافة والفنون، لاسيما السينما منها. كما تعكسها مظاهرات الاحتجاج المستمرة التي تقوم بها منظمات المجتمع المدني واتجاهات الرأي المستقلة والمتعددة، على الحروب العدوانية التي تشنها الإدارة الأمريكية الحاكمة على مختلف شعوب العالم منذ الحرب على فيتنام في منتصف القرن العشرين، وحتى الحرب على العراق عام ٢٠٠٣. ما يكفي ليجعله دائم التحول والتجدد، ولذلك فمعرفته تستدعي التخلي عن النظرة التبسيطية المختزلة في صورة العدو فقط. وهذا يعني الاشتغال الجدي والطويل للتعرف على المجتمع الأمريكي وطريقة تشكله منذ ثلاثة قرون. الأمر الذي صار حاجة ثقافية لشعوبنا كي تتمكن من الانتقال من رد الفعل العاطفي السلبي، إلى دور معرفي عقلاني، نقدي، ينتج بدوره فعل مقاوم صحيح.

ألم تكن صدمة الاستعمار الأوروبي الحديث لبلداننا هي المدخل الرئيس لصدمة الحداثة التي هي إنتاج غربي أوروبي بامتياز، ومن ثم تبلور أفكار عصر النهضة العربي على خلفية هذه الصدمة.؟

وبهذا المعنى، لماذا لا تكون بدايات الغزو العسكري الأمريكي المسلح لمنطقتنا، وإرادة الهيمنة الطاغية فيه. مدخلا لدراسة وفهم المجتمع والعقل الأمريكيين وطريقة تشكلهما في العصر الحديث؟. مستفيدين بذلك من تجاربنا السابقة، ومتجاوزين لها بذات الوقت. خصوصاً أن الحداثة الأمريكية وشروط قوتها وتفوقها نمت في ظل ظروف وشروط مجتمعية مغايرة لظروف وشروط النهضة والحداثة الأوروبيين، وبمعزل تام عنهما.

فأين تكمن جذور القوة الأمريكية وإرادة الهيمنة الطاغية فيها على مستوى العالم، وبالمقابل أين تكمن جذور الحلم الأمريكي في الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية، في التاريخ الحديث لنشؤ الولايات المتحدة الأمريكية.؟

صراع الحلم والتاريخ في ولادة الولايات المتحدة الامريكية:

في كتابه الهام (الحلم والتاريخ – مئتا عام من تاريخ أمريكا)[51]، يروي الباحث الفرنسي كلود جوليان حكاية الحلم الأمريكي وصراعه مع التاريخ الذي خانت وقائعه التالية هذا الحلم، لكن دون أن ينكسر نهائيا.

فالحلم الأمريكي منذ ولادته الأولى مع بيان الاستقلال الأول عن إنكلترا في ٤ تموز عام ١٧٧٦، عندما كان عدد سكان أمريكا يتراوح بين الثلاث والأربعة ملايين نسمة، ينص على مبادئ عامة هي بمثابة حقائق بدهية بذاتها (وهي أن جميع الناس يولدون متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقا ثابتة ومنها حق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة وأن الناس يقيمون الحكومات التي تستمد سلطتها من رضا المحكومين وموافقتهم، وأن حكومة ما مهما كان نظام حكمها – إذا أنكرت هذه الحقوق أو تنكرت لها، فمن حق الشعب أن يغيرها أو أن يزيلها ليحل محلها حكومة جديدة ويقيمها على مثل هذه الحقوق والمبادئ وينظم سلطاتها، حسبما يبدو له أنسب الأشكال وأضمنها لتحقيق أمنه وسعادته).

لكن تحقيق هذا الحلم اصطدم بتفسيرات مختلفة كان الأقوى فيها اتجاه يمثله أصحاب المال والملكيات الكبيرة التي تسعى للإستحواز على النفوذ والسلطة أيضا، وبأي ثمن حتى ولو كان على حساب تحقيق الحلم الأمريكي، وربما لولا محاولة حكومة التاج البريطاني تحميل جزء كبير من ديونها الناتجة عن حروب (السنوات السبع ١٧٥٦ – ١٧٦٣، التي خاضتها ضد النمسا وفرنسا وخرجت منها منتصرة)، على مستعمراتها الأمريكية، آنذاك، عبر فرض ضرائب جديدة عليها، لما حدث التمرد آنذاك، ولما حاول هؤلاء المطالبة بالاستقلال الوطني الكامل عن الإنكليز. وكما تبين لاحقا، فحق الملكية عند هؤلاء الملاك الأغنياء أهم من حق الحرية والمساواة بين الجميع. لأن " المصلحة الاقتصادية تتقدم الحرية ولها الأفضلية " خصوصا أن زراعة القطن آنذاك، قبل تقدم المكننة في الزراعة، كانت تتطلب العبيد الذين اشترك معهم، في معاناة الاضطهاد، حتى العمال البيض عبر الخضوع لما يسمى "بعبودية الأجر" . لذلك فالحرية عند

[51] –: (الحلم والتاريخ – مئتا عام من تاريخ أمريكا) تأليف كلود جوليان، ترجمة نخلة كلاس. إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سوريا ، دمشق، ١٩٧٨.

أحد أكبر منظري العبودية الأمريكية غداة الاستقلال وهو جون س كلهون، الذي شغل مناصب كبيرة متعددة، وزيرا للحرب، ونائبا للرئيس، وعضو مجلس الشيوخ.، تعني: (أنه لخطأ كبير وفادح التأكيد أن جميع الشعوب سواسية في حقها في الحرية لأن الحرية مكافأة ينبغي أن يستحقها من يبتغيها، وليست بركة تسبغ على الجميع بلا استثناء).

لذلك فواضعوا دساتير أغلب الولايات الأمريكية آنذاك كانت أرائهم صريحة وواضحة وقوية بهذا الخصوص. فالمحامي جون جاي ١٧٤٥ - ١٨٢٩ (المسهم الأكبر في وضع أول دستور لولاية نيويورك، وعين وزيرا للشؤون الخارجية، ثم رئيسا أول لمحكمة الولايات المتحدة العليا) كان يقول: " على الذين يملكون البلد أن يحكموه ". وجمس ماديسون ١٧٥١ – ١٨٣٦ " أبو الدستور " كان وزيرا للخارجية في رئاسة جفرسون ثم رئيسا للولايات المتحدة مرتين (١٨٠٩ – ١٨١٧) . " كان يتمنى أن يصبح مجلس الشيوخ ممثل الملكية الكبيرة وحاميها من الذين ناءوا بعبء مشقات الحياة وآلامها، فراحوا يتطلعون خفية إلى توزيع السعادة توزيعا أكثر تساويا ". أما كوفيرنر موريس ١٧٥٢ – ١٨٠٦، الذي كان محاميا، ثم عضوا منتدب للمؤتمر القاري، فوزيرا مفوضا في فرنسا، ثم عضوا في مجلس الشيوخ (فكان يقول أكثر من ذلك: " ما وجد قط ولن يوجد مجتمع متمدن بلا أرستقراطية " ثم يتابع " ينبغي أن يكون عضو مجلس الشيوخ غنيا، وأن يتسم بروح أرستقراطية وأن يبدي أرستقراطيته هذه بفخر واعتزاز.. كما ينبغي أن يكون مستقلا ولا سبيل إلى استقلاله إلا إذا سمي عضوا مدى الحياة... قد يقول بعضهم، لكنه في هذه الحال سيسيء. وهذا ما أعتقده، بل ما أطمح إليه. إن الأغنياء يبذلون الجهود لتوطيد سيطرتهم ولوضع أعناق سائر أفراد الشعب في النير، هذا ما فعلوه وسيفعلونه دائما، والضمانة الوحيدة للوقوف ضدهم هي أن يجعلوا منهم طبقة منفردة، لها مصالح منفصلة خاصة بها. وهكذا تستطيع القوتان " قوة الشعب وقوة الأرستقراطية" أن تتوازنا) . لكن كيف يمكن لهذا التوازن أن يستمر بدون اختلال إذا اقترنت قوة المال بقوة السلطات لا سيما سلطة مجلس الشيوخ، مقابل قوة لا تملك شيئا سوى آلامها وأحلامها بالحرية؟. أما واضعوا دستور ولاية الكنساس آنذاك فقد كانوا أكثر وضوحا عندما تمسكوا بالنص القائل: " أن حق الملكية هو فوق أي قيد دستوري " وهذا الحق يتضمن بلا شك حق

ملكية العبيد كما نملك الحيوانات والألات).، و(هكذا يعمد الرجال الذين أعلنوا على العالم كله الحق في الحرية والمساواة، إلى تسوير تلك الكلمات بحدود وقيود تفرغها من معناها الحقيقي).

في هذا المناخ العام ظهر (**الكسندر هاملتون**) " الذي كان نقيبا في سلاح المدفعية ثم عقيدا إلى أن أصبح مرافقا للجنرال جورج واشنطن، الذي عينه بعد ذلك وزيرا للخزانة في أول حكومة تألفت في الجمهورية الفتية) والذي كانت له وجهة نظر قوية وصريحة بخصوص دور الأغنياء ورجال المال وأبناء الأسر الكبيرة والقوية بالنهوض بأعباء حكومة جديرة، لذلك (يعتبر هاملتون مؤسس الرأسمالية الأمريكية الحقيقي).

إن انحياز جورج واشنطن الكامل لأفكار ومصالح هذه النخبة، خصوصا أنه (كان يعتقد أنه يستطيع أن يحكم البلاد كما كان يدير مزرعته " ١٠٠٠ هكتار، و ١٣٥ عبدا ")، مع اعتباره ممثلا لها في موقع الرئاسة ربما جعله يفكر بالبحث عن دور اقتصادي لها خارج الولايات المتحدة وعن دور أمبراطوري سياسي اقتصادي، من خلال قوتها هذه، لأمريكا في العالم فكتب ذات مرة إلى " لافابيت " " إن الأمة الحديثة (الولايات المتحدة المستقلة) تحتاج أراضي واسعة، فأمريكا تطمح إلى أن تصبح، في يوم آت، بلدا له وزنه على مستوى الإمبراطوريات ". وهذه الكلمة الأخيرة – كما يقول الباحث " كلود جوليان " في كتابه: (ما فتئت تتردد وتتكرر في خطب العصر ومراسلاته، لتعبر وتنم عن ظمأ للقوة حقيقي لا أثر له في بيان الاستقلال. والحرية والقدرة، إن لم تنف كل منهما الأخرى، فقد كانت دائما تتأذيان من السير معا منسجمين. وولادة الامبراطورية الأمريكية حملت معها، في آن واحد، تاريخ أول مذبحة هندية). لذلك فمنذ عام ١٨٤٨ بدأ الاجتياح الأمريكي لأراضي المكسيك، ومن ثم إخضاع " أخر (الفاكهة الفاسدة في الامبراطورية الاسبانية)، كوبا، بورتوريكو، الفيلبين، قناة باناما. ثم بدأت الولايات المتحدة الأمريكية ممارسة وتوسيع دور الشرطي في أمريكا اللاتينية لتشمل بعد ذلك، لاسيما في القرن العشرين وحتى اليوم، الكرة الأرضية كلها.

وهكذا نجد أن جذر إرادة القوة الطاغية في المجتمع الأمريكي موجود في هذه النخبة، الاجتماعية والاقتصادية، وفي وعيها المبكر، الذي يرى أن الحفاظ على ملكياتها وامتيازاتها ونمو

قدرتها الاقتصادية باستمرار يأتي عبر مفارقتين أساسيتين: أولهما التحرر السياسي الكامل من الاستعمار الانكليزي. وثانيهما تحكم سياسي اقتصادي مطلق في الشأن الداخلي يصل لدرجة شرعنة العبودية، ومصادرة الحريات والحقوق العامة لأغلب فئات الشعب. بعكس البرجوازية الأوروبية التي كانت في البداية في طليعة كافة الثورات الشعبية ضد الإقطاع، والملكية، وسلطة الكنيسة.

لكن بالمقابل كان هناك اتجاه أخر يولد وينمو عدديا باستمرار، هو اتجاه تحقيق الحلم الأمريكي في الحرية والعدالة والمساواة: ويمثله كافة الرجال الذين بقوا على عهد الوفاء لبيان الاستقلال بوعي وإخلاص وعلى رأسهم الإقطاعي النبيل من ولاية فرجينيا، لكن الإنساني الحالم دائما، **(توماس جيفرسون)** الذي كان زعيم اتجاه ينوي إقامة حكومة شعبية فعلا بعد نيل الاستقلال الوطني عن الإنكليز. لذلك كان الخصم العنيد لهاملتون الذي كان يشترك معه في حكومة واحدة، جيفرسون وزيرا للشؤون الخارجية، وهاملتون وزيرا للخزانة، وكان الكفاح بينهما مريرا وقاسيا (بالقدح والسباب، والتهديد والهجمات العنيفة المتبادلة في الصحف.. وانقسم الأمريكيون في هذه المعركة، إلى معسكرين ما يزال التنازع بينهما مستمرا حتى أيامنا). ومن الطبيعي أن يقف خلف هاملتون كبار التجار والملاك ورجال القانون وضباط الجيش القاري والوجهاء، بينما يقف مع جبفرسون باقي الفئات الشعبية من فلاحين وحرفيين وجند الجيش المسرحون بعد الحرب الذين بدأوا يعملون بأجور زهيدة، والمهاجرون الجدد، وهؤلاء جميعا كانوا يطمحون بعد الاستقلال إلى إقامة نظام ديمقراطي حقا. لكنهم وجدوا أمامهم أرستقراطية (لم تكن تسودها عقلية الرابع عشر من آب – تلك الليلة في الثورة الفرنسية، ١٧٨٩، التي ألغى فيها المجلس التأسيسي امتيازات الإقطاع والنبلاء). لا شك أن قوة العدد كانت إلى جانب ممثلي هذا الاتجاه بدعم سواد الشعب، إلا إنهم كانوا الأضعف لجهة السلطة والمال قياسا على الطرف الأخر، خصوصا مع انحياز الرئيس جورج واشنطن الكامل إلى الطرف الأول. الأمر الذي فرض على المالكين القبول بالانتخاب العام، لخوفهم من وقوع انتفاضات شعبية دامية لكن (بدستور ديمقراطي تبين فيه بوضوح " اتجاه أرستقراطي واضح وشديد).

إلا إن تأسر جيفرسون بأفكار الثورة الفرنسية جعل الهوة تتعمق أكثر فأكثر بين اتجاه " هاملتون " واتجاه " جيفرسون " الأمر الذي ساعد على ظهور نواد " وجمعيات ديمقراطية "(على غرار نادي اليعاقبة الفرنسي كان يتجمع فيها جميع الحفاة ليتداولوا أنباء الساعة ويقرأون مقالات "توم بين " الهجائية الثورية، ويستعرضون دسائس الأغنياء، والمطالب التي يجب أن يجابهونهم بها). كما دبت الحياة من جديد عام ١٧٨٩، في " جمعية سانت توماني " في نيويورك، والتي صارت معقلا للحزب الديمقراطي فيما بعد، بعد أن صارت (حركة جماهيرية في خدمة الطبقات الشعبية المتنامية بتدفق المهاجرين، ودونما انقطاع. وهي جمعية تقدمية، كانت تسعى لحماية العمال من سوء استغلال أرباب العمل، كما كان من الطبيعي أن تقوم بحملة انتخابية لصالح جيفرسون ووصوله إلى الرئاسة وكانت المعركة قاسية). وبالمناسبة فإن **جيفرسون** بنظر خصومه وعلى رأسهم هاملتون ، **شخص خان طبقته ودافع عن رجل الشارع .. وملحد .. ومتعصب في السياسة**، لذلك فإن إعاقته باتت ضرورية وحتى لا تتكرر مسألة وصوله للرئاسة ودعمه من قبل جمعية سانت توماني وبما (أن المال والفساد يتدبران الكثير من الأمور) فإن الجمعية المذكورة غيرت خططها بعد مضي عدة سنوات وصارت تحت تأثير المحافظين.

جاءت مرحلة التقدم الصناعي ومكننة الزراعة في الفترة بين ١٨٢٠ - ١٨٦٠، عندما (ارتفع رأس المال الموظف في الصناعة من / ٥٠ / مليون دولار إلى ألف مليون دولار). الأمر الذي أدى إلى تشغيل العديد من العبيد، والعاملين من الرجال والنساء، والأطفال بأجور بخسة حسب كل فئة و في ظروف قاسية ومهينة للجميع. وكان ممنوع تأسيس النقابات المهنية والعمالية حيث كانت تقمع بشدة عنيفة، كل محاولة بهذا الاتجاه حتى أواخر القرن التاسع عشر، عندما بدأت التنظيمات النقابية تفرض وجودها وصار لها بعض (الشأن والخطر - كما كان ينبغي انتظار العهد الجديد، كي يعترف لهم شرعيا بحقوق المواطنة، بفضل قانون فاغنر ١٩٣٥). عام الاعتراف بالوجود الشرعي للنقابات في أمريكا.

وهكذا كان - وما يزال - صراع الحلم مع التاريخ في أمريكا الحديثة، كصراع بين رجال أرادوا انتزاع حقوقهم من رجال آخرين أبوها عليهم، رغم أن الطرفين يناديان بالمبادئ

العامة ذاتها لكن كل على طريقته ووفق مصالحه. إنهما يشتركان بالولاء للثورة الأمريكية ومعركة الاستقلال. (لكن الحلم الذي يتحدثان عنه ليس واحدا). إنه صراع الحلم الديمقراطي مع إرادة قيام رأسمالية قديرة. صراع بين الحلم بالمساواة والعدالة وبين مظاهر التمييز المختلفة. صراع بين الحق والحرية وبين إرادة قيام دولة قديرة قوية ومتفوقة تضمن مصالح الرأسمالية الأمريكية ليس في داخل أمريكا فقط بل في العالم كله.

الهجرات المكثفة ودورها في ولادة هوية أمريكية جديدة:

يمكن القول أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت بمثابة الأرض البكر حتى القرن التاسع عشر، أرض وفرة وفرص كبرى، كما يقول بول جونسون في كتابه " المثقفون "[٥٢] فالناس مشغولين بالحصول على المال والإنفاق والاستثمار وبالتالي الاندماج فيما بينهم. كما أنها كأرض مكتشفة حديثا فهي لم تشهد ما سمي أوروبيا ب (النظام القديم). ولم يكن فيها طبقة (اكليريكية مؤسساتية). فالدين فيها كان تحت تصرف الجميع، ولذلك فهو (معنيا بالسلوك وليس بالجمود) موفرا حرية الاعتقاد الديني حسب التنوع الطائفي الموجود. فالدين تعبيرا عن الحرية وليس تقييدا لها. كل ذلك كان بمثابة قوة جذب كبرى للهجرة إليها. وبهذا الخصوص يرى الباحث الفرنسي " جان كلود روانو بوربالان " في بحث له بعنوان (أسس الهوية الأمريكية)[٥٣] أنه يمكن رسم (مخططا للهجرة إلى الولايات المتحدة على شكل مراحل أربعة كبرى، أدت إلى الإعمار السكاني في الولايات المتحدة الأمريكية)، وما تزال تبنى من خلال نتائجها المستجدة الواقع الأمريكي المعاصر:

---

[٥٢] -: " المثقفون " بول جونسون. ترجمة: طلعت الشايب دار شرقيات. الطبعة الأولى ١٩٩٨. القاهرة. مقدمة الفصل الخاص عن " أرنست همنغواي ".

[٥٣] -: البحث ضمن كتاب بعنوان (الهوية والهويات الفرد – الزمرة – المجتمع) صدر بالفرنسية عن مطبوعات " العلوم الاجتماعية - Scince Sociale " أيار ٢٠٠٤، وهو مجموعة مقالات لباحثين. قام بتحريره: " كاترين ألبيرن و ج. بوربالان ". وقد ترجمه إلى العربية د. إياس حسن، صدر عن وزارة الثقافة السورية – الهيئة العامة السورية للكتاب عام ٢٠١٠.

فترتان من الهجرة :أولها المستعمرات البريطانية في الشاطئ الشرقي التي أتى الإعمار البدئي فيها (بشكل رئيسي من انكلترا، وبشكل أقل من ألمانيا والبلاد الواطئة وفرنسا ومن شمال أوروبا. كان معظم المهاجرين من أعضاء الطوائف البروتستانتية المستهدفة من الكنائس المسيطرة، أو فيما بعد، مزارعين هاربين من متطلبات الحروب الأوروبية. تجمعوا تبعا للمنشأ في مستعمراتهم) وهكذا (فمنذ تأسيسها أمريكا قامت على تناقض خطير ما بين التسامح تجاه الآراء وبين التفرقة العنصرية) لذلك استمر في القرن التاسع عشر استقبال المهاجرين الجدد إلى جانب الإبادة العرقية للهنود الحمر مع التفرقة العنصرية ضد الزنوج الذين كان يتم نقلهم إلى أمريكا بداية كسلع، وليس كبشر اكتسبوا صفة العبيد فيما بعد.

وثانيها كانت استمرت طيلة القرن التاسع عشر، الطويل، الذي يمتد حسب بعض المؤرخين منذ الثورة الفرنسية ١٧٩٨. وحتى بداية الحرب العالمية الأولى ١٩١٤. ففي هذه الفترة الطويلة استمر دفق الجماعات المهاجرة من مناطق جديدة، بشكل خاص من (الجزر البريطانية، من أوروبا الشمالية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ثم من أوروبا الجنوبية والشرقية – ويستطيع الواصلون الجدد أن يعملوا فورا. تسارع ضغط الهجرة في نهاية القرن ١٩ واستمر حتى بداية القرن العشرين وتضاعف في نهاية الحرب العالمية الأولى). وكانت النتيجة بالأرقام _ كما يردها الباحث _ أن وصل عدد المهاجرين إلى ٤ ملايين نسمة حتى نهاية العقد الأخير من القرن التاسع عشر. وازداد إلى ١٣ مليونا بين ١٩٠٠ – ١٩١٤

فترة توقف دفق الجماعات :(من ١٩٢٠ وحتى ١٩٦٥). حيث توقفت أو ضعفت موجات الهجرة إلى أمريكا، بعد جملة تشريعات كان (هدفها في وقت واحد تقليص الهجرة، وتفضيل الأنغلو سكسوني على الهجرات الأخرى). خصوصا أن الرئيس الأمريكي جون كوليردج قد قال عام ١٩٢٤ :(أنه يجب " على أمريكا أن تصبح أمريكية ". وكانت هذه السياسة فعالة جدا ودامت حتى الستينات).

فترة هجرة قوية منذ الستينات -:لكن بعد عام ١٩٦٥ حيث بدأ التحول الليبرالي لصالح الأقليات الإثنية نتيجة لصراع سياسي. عندما وقع الرئيس ليندون جونسون قانونا يلغي

فيه حصص الهجرات القومية الأمر الذي أدى إلى نتائج هائلة على صعيد الهجرة ولصالح الأقليات الإثنية. فقد(استقر ما بين ١٩٦٥ _ ١٩٩٤ حوالي ٢٤ مليون شخص بشكل شرعي في الولايات المتحدة، التي أصبحت الأرض الرئيسة للهجرة على وجه الكرة الأرضية، ، وهناك ما يقرب من مليون مهاجر شرعي يستقر سنويا في الولايات المتحدة، وهو رقم يضاف إليه عدد هام من الدخول غير الشرعي، منهم ٣ مليون تمت تسوية أوضاعهم عام ١٩٨٦، ... يشير إحصاء عام ٢٠٠٠ إلى أن ٢٨.٤ من أصل ٢٧١ مليون مواطن أمريكي مولود في الخارج، فهم قد ولدوا في الخارج، هاجروا واكتسبوا الجنسية الأمريكية. إنهم يمثلون ١٠.٤٪ من السكان، أي ما يقرب من النسبة التي عرفتها أمريكا خلال الحقبة الكبرى من الهجرة في القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠. لقد أتوا بشكل رئيسي من أمريكا اللاتينية (٥١٪) ومن أسيا (٢٥٪) وبشكل أقل من أوروبا (١٥.٣٪) أو من مناطق أخرى من العالم.

واحدة من النتائج الملحوظة لهذه الهجرة الجديدة هي تراجع التفوق البروتستانتي. ومنذئذ صار الدين الرئيسي للولايات المتحدة هو الكاثوليكية (حوالي ٧٠ مليون شخصا) وهناك ٦ مليون يهودي و٤ مليون أرثوذكسي و٣ مليون مسلم). وهكذا فإن الهوية ألأمريكية المعاصرة تتشكل باستمرار من التعدد والتنوع. لذلك فهي محكومة بتناقض دائم بين تعدد الأقسام، الأعراق، الإثنيات - الذي تقويه الهجرة المستمرة – وبين تبني قيم مشتركة التي تقوم على (قسم الولاء للعلم في المدارس، وتقديس الدستور، وتمجيد الآباء المؤسسين ..).

وفي هذا السياق كان ينكسر شيئا فشيئا، منذ ستينات القرن العشرين، قيد العبودية المفروض على الزنوج التي ظهرت منهم ومن الأمريكيين البيض أيضا حركات اجتماعية وثقافية عديدة تعبر بمختلف أشكال الاحتجاج السلمي، رغم قسوة الرد العنيف عليها أحيانا من قبل البوليس أو المتطرفين العنصريين، عن رفضها لقوانين العبودية، لدرجة صار بمقدور الزنوج الأمريكيين اليوم تسلم مناصب كبيرة في مراكز الدولة العليا.

في هذا المناخ الأمريكي العام، الحديث والمعاصر، التعددي والمليء بالمفارقات، كان قد هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وعاش فيها ودرس ونبغ أهم الأدباء والأساتذة والمفكرين

العرب منذ بدايات القرن العشرين وترجمت أعمالهم في أصقاع الأرض، جبران خليل جبران، إدوارد سعيد، هشام شرابي، حليم بركات، على سبيل المثال لا الحصر. كذلك ففي هذا السياق الجديد أيضا تظهر راشيل خوري، الشابة الأمريكية اليهودية، والطالبة الجامعية، كأشد المدافعين – حتى الموت – عن حق الفلسطينيين بالحياة.

فالمجتمع الأمريكي مليء بقوة الحياة بما تعنيه من حرية وتسامح. كما هو مليء بالقسوة والظلم وإرادة القوة الطاغية. لأنه تشكل كبوتقة انصهار لتناقضات شتى نتيجة صراع الحلم مع التاريخ أولا ونتيجة هذه الهجرات المتتالية ثانيا. لذلك ثمة فضاء كبير يفصل بين الإدارة الأمريكية الحاكمة من جهة، والمجتمع الأمريكي من جهة ثانية. فضاء تملئه مؤسسات الدستور والقانون والقضاء، والتسامح الديني القائم على حرية الاعتقاد والفصل بين الدين والدولة، والمجتمع المدني والثقافي وحركات حقوق الإنسان وحركة تحرر الزنوج وبعض الحركات السياسية اليسارية منها والليبرالية. وهذا الفضاء بتعدده المذهل هو بمثابة الأرضية التي يتشكل من خلالها الرأي العام الأمريكي ويلعب دورا مؤثرا ولو نسبيا في نتائج الانتخابات الأمريكية عموما.

خلاصات تجارب :

كانت مجلة (وجهات نظر)، المصرية قد نشرت غداة سقوط بغداد في (عددها الواحد والخمسون – أبريل ٢٠٠٣) مقالين هامين بهذا الخصوص. أحدهما بعنوان (أمريكا الأخرى) للمفكر الفلسطيني الأمريكي، الراحل، إدوارد سعيد. والثاني بعنوان (أمريكيون فقط) وهي تمثل رؤية أمريكي ذي عائلة عربية، حسب المجلة، وهو ديفيد بلانكس أستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. والمقالان المذكوران يقدمان بعض المفاتيح الأساسية، من موقع علاقة كل منهما القريبة بالمجتمعين الأمريكي والعربي، لدراسة وفهم المجتمع الأمريكي في حالته الراهنة.

بداية يرى المفكر إدوارد سعيد (أنه في عالم بات تحت القبضة الضاغطة لقوة عظمى ذات قدرات لا حد لها، بات من الملح معرفة ديناميتها الداخلية المتفاعلة كالإعصار. وهذا ما يستدعي معرفة لغتها). لذلك يحاول الكشف عن سمات أمريكا الأخرى الموجودة في المجتمع

الأمريكي من خلال فضحه لمفهوم الإجماع في السياسة الأمريكية الذي يستغله السياسيون هناك محاولين اختزاله إلى مجرد شعارات تبسيطية. لا يمكنها تلخيص مجتمع عجيب بتعقيداته ، ومليء بتياراته المعاكسة والبديلة.

أما ديفيد بلانكس فيتابع تفصيل هذا التنوع الموجود في بنية المجتمع الأمريكي لكن على خلفية الانعزال والانغلاق على هموم المجتمع الأمريكي الداخلية فقط، لذلك يقول في مقالته -: (فبدلاً من تحليل ما يقال للأمريكيين، قد يكون من المفيد محاولة تحديد ما الذي يفكرون فيه بالفعل). ثم يتابع (وإذا كان العرب والمسلمون يريدون أن يكونوا فعالين في جعل أصواتهم مسموعة، فإن عليهم أن يقطعوا شوطاً بعيداً جداً في محاولة فهم نفسية جمهورهم المستهدف. وهذه ليست بالمهمة السهلة).

فالشعب الأمريكي لا يسافر خارج حدوده ، فأقل من ١٠٪ من الأمريكيين، فقط، لديهم جوازات سفر. أيضا فإن أقل من ٤٠ ٪ من الأمريكيين الذين يحق لهم الانتخاب كلفوا أنفسهم أعباء الإدلاء بأصواتهم في انتخابات الرئاسة الأمريكية قبل أحداث الحادي عشر من أيلول وهذا يعني أن بوش الابن فاز بنسبة ٢٠٪ من الأمريكيين فقط. كما أن معظم أصوات هذه النسبة صوتت لبوش من أجل قضايا محلية لا علاقة لها بسياسة بوش الخارجية.

ومع ذلك فثمة دينامية نشطة في تحول مواقف الشعب الأمريكي باستمرار. فرغم أن نسبة الانطباع السيء عن الإسلام كانت قد بلغت ٣٩٪ عقب الهجوم على برجي التجارة العالمية. فإن هذه النسبة تراجعت إلى ٢٤٪ بعد فترة قصيرة، وصار حوالي ٤١٪ ينظرون إلى الإسلام نظرة طيبة حسب أحد الاستطلاعات. كما يسجل الباحث الأمريكي. الذي يدعو إلى استثمار العديد من الفرص للدخول في العقل الأمريكي.

يروي المؤرخ البريطاني، المخضرم، " إيريك هوبسباوم " الذي (أمضى في الولايات المتحدة وقتا أطول من أي بلد أخر باستثناء بريطانيا). في كتابه " عصر مثير " (٥٤) على

[٥٤] -: " عصر مثير – رحلة عمر في القرن العشرين " تأليف إيريك هوبسباوم، ترجمة: معين الإمام، دار المدى، دمشق ٢٠٠٧ .

لسان عالم هندي متخصص بالفيزياء يعمل ويدرس في أمريكا قوله له: " لو كنت أعمل في التدريس في بريطانيا لشعرت على الدوام بأنني أجنبي. أما هنا فلا أشعر بذلك لأن الجميع هنا أجانب بمعنى من المعاني ". وبهذا المعنى أيضا يقول " هوبسباوم المولود عام ١٩١٧، في كتابه: (إذا كان لكل المثقفين من أبناء جيلي وطنان اثنان، وطنهم الأم وفرنسا. فإن سكان العالم الغربي، وفي نهاية المطاف كافة سكان المدن في العالم. عاشوا في القرن العشرين – ذهنيا – في وطنين، وطنهم الأصلي، والولايات المتحدة. بعد الحرب العالمية الأولى، لم يعد هناك متعلم في الكرة الأرضية يجهل كلمات مثل " هوليود " و " كوكاكولا " كما أن قلة من الأميين لم يجربوا منتجاتها بطريقة ما. **لم تعد أمريكا بحاجة لأن تكتشف: فهي جزء من وجودنا ذاته**). لكنه يعود ليقول في نهاية الفصل الأخير من الكتاب " من روزفلت إلى بوش " قولا له دلالة كبيرة كمفكر ومؤرخ، مخضرم، ينتمي لليسار الأوروبي العريق في القرن العشرين: (ومع ذلك فأنا سعيد لأن أولادي لم يتربوا هناك، وأنني أنتمي إلى ثقافة أخرى، وإن كانت هي ثقافتي أيضا). فهذا الموقف المركب يتأسس – على ما أفترض هنا – على رؤيته الخاصة كمؤرخ ومراقب مدقق لما يجري في العالم فمشكلته، أو، مشكلتنا كلنا معه كما يقول في مختتم فصله المذكور: (**تكمن في أن " الإمبراطورية الأمريكية " لا تعرف ماذا تريد، أو يمكن أن تفعل بقوتها، أو حدودها. فهي تكتفي بالإصرار على أن من ليس معها فهو ضدها. تلك هي ببساطة المشكلة التي تواجه من يعيش في ذروة " القرن الأمريكي "**). فجنون غطرسة القوة لدى هذه الإمبراطورية هو ما يعني عبثيتها في النهاية، وبالتالي فإن مثالها الديمقراطي سيكون (أقل قابلية للتصدير) مع أن **الحلم الأمريكي ما تزال له جاذبيته لدى مختلف شعوب العالم**، وتلك هي مفارقة العصر الأمريكي.

السطور السابقة كانت مقاربة ثقافية – وليست ميدانية طبعا – في محاولة للعثور على مفاتيح للتعرف على المجتمع والعقل الأمريكيين بشكل مختلف عن النظرة الشائعة والسائدة في مجتمعاتنا العربية كما أشرت في بداية المقال، والتي أدت بدورها إلى الكثير من التصفيق والإعجاب، أو الكثير من الغموض والتشوش، والقليل القليل من المواقف العقلانية النقدية، تجاه

أحداث ١١ أيلول سبتمر عام ٢٠٠١ . التي أزعم هنا أنها كانت، في أحد وجوهها، ردا إرهابيا عبثيا مجنونا، على عبثية غطرسة القوة لدى الإمبراطورية الأمريكية، كما يشير " هوبسباوم " .

لكنها بلا شك محاولة جد متواضعة. والأمر – كما أزعم هنا – يحتاج إلى تأسيس مراكز أبحاث متخصصة، مركز الدراسات الأمريكية مثلاً، على مستوى الجامعات العربية، والأوساط الثقافية الخاصة أو الحكومية. كورشات عمل فكري وبحث معرفي، موسعة. يشارك فيها الطلاب والأساتذة المختصون، والبحاثة المهتمون. وتعمم نتائجها المستجدة دوماً، على الجمهور العريض، من خلال العديد من المنابر والدوريات. مع وجود مراكز استطلاع عربية لقياس مدى تأثير ذلك على الرأي العام، وبالتالي ردود أفعاله. فالمهام الثقافية بهذا الاتجاه باتت اليوم ملحة بصورة كبيرة – كما أزعم – ويجب أن لا نكتفي، كما أفترض هنا، بالمقالات الفردية اليومية أو الندوات والمحاضرات الثقافية لكتاب ومفكرين، على أهميتها، وندرتها بهذا الخصوص. بل أن يتم تجاوز ذلك إلى المستوى الذي أشرت إليه كخطوة، ضمن خطوات عديدة أخرى، كي نكون فاعلين فعلا في هذا العصر الذي تمتلك فيه الولايات المتحدة الأمريكية زمام المبادرة لوحدها سياسيا واقتصاديا وعسكريا. ولأجل غير منظور، على ما يبدو.

القسم الثالث

في الحاجة إلى إنتاج فلسفة عربية جديدة

غياب الفلسفة، كمهاد للفكر الوسطي، فالسلفي

قراءة في كتاب (ضد التوفيقية)
للكاتب الباحث محمد كامل الخطيب*

صدر عام ٢٠١٠ عن دار بترا بدمشق، ورابطة العقلانيين العرب، كتاب " ضد التوفيقية " للكاتب والباحث محمد كامل الخطيب. يقع الكتاب في | ١٢٢ | صفحة من القطع المتوسط. وبذلك يتابع الكاتب إصدار كتبه بطريقة لا تخلو من دلالة حيث يستمر منذ منتصف ثمانينات القرن العشرين إصدار العديد من الكتب الصغيرة بحجمها لكن الغنية بمواضيعها وأفكارها وموادها التوثيقية، تحت عنوان " دراسات فكرية ". هذا عدا عن إشرافه لسنوات سابقة، ٢٠٠٥ –٢٠٠٧ على إصدار كتاب شهري بذات الطريقة بتعاون مشترك بين وزارة الثقافة السورية، وصحيفة البعث السورية. حيث كان يختار كتبا متنوعة في الفكر والأدب والتاريخ لكتاب كبار، عالميين وعرب. بالإضافة إلى سلسلة الكتاب الشهري " آفاق ثقافية " الصادرة عن وزارة الثقافة التي بدأها وكان يشرف عليها ويختار كتبها منذ عام ٢٠٠٣ وحتى ٢٠٠٨ وكأن هاجسه الرئيس في ذلك، على طريقة الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، تعميم الثقافة الجادة، لاسيما العقلانية والتنويرية منها، على أوسع نطاق بين الناس. حيث يمكن اقتناء هذه الكتب بيسر وسهولة وقراءتها حتى في وسائط النقل العام أثناء السفر الطويل. بل يمكن دعم فكرتنا تلك بالإشارة إلى جهده الطويل عندما كان يشرف على إعداد وتحرير وتقديم مشروع سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، التي صدر أغلبها عن وزارة الثقافة السورية، بين عامي ١٩٩٢ – ٢٠٠٥ وأهمية ذلك تكمن في إعادة تبويب وتقديم شخصيات وأفكار عصر النهضة العربي تحت عناوين رئيسة وأساسية وحسب تسلسلها الزمني، في مختلف قضايا

* نشر هذا المقال في مو قع "الأوان" الالكتروني الذي تشرف عليه (رابطة العقلانيين، العرب بتاريخ ٩ أيلول ٢٠١٠.

الفكر والثقافة والفنون والمجتمع. كمرجعية جديدة جامعة، للدارس والباحث والقارئ في فكر وأحوال عصر النهضة العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى العقود الأولى من القرن العشرين. حيث كان الحوار الفكري والخلاف على أشده ضمن جماعة الإصلاح والنهضة بين تيارين أساسيين، حول الموقف من القديم والحديث، التقليد والحداثة. وبالتالي في الموقف من الغرب المتقدم الذي كانت تصلنا منه إشعاعات الحداثة الأولى منذ منتصف القرن الثامن عشر. وهذان التياران هما: تيار الفكر الوسطي التوفيقي. وتيار الفكر العقلاني (الراديكالي)، أو ما يسميه الكاتب نقلا عن (يوسف أسعد داغر) في موسوعته "مصادر الدراسة الأدبية" ب" مدرسة التحرر الكامل".

من هنا نفهم اهتمام الكاتب بموضوعه هذا، كثمرة بحث طويل في فكر عصر النهضة العربي. ورغبته ليس فقط، في تسليط الضوء من جديد، على إشكالية نهضوية قد يبدو للبعض أنها انتهت، بل في محاولة إحياءها من جديد عبر تبني موقف واضح وهو "ضد التوفيقية".

فالتوفيقية هي رأي ذلك التيار الذي يرى بضرورة الأخذ من الحداثة الغربية ما يناسبنا ويفيدنا ولا يؤثر سلبا على هويتنا وثقافتنا المتمثلة بمعتقداتنا الدينية ومجمل تراثنا التاريخي، ونبذ ما عدا ذلك، وذلك يعني الاستفادة من التكنولوجيا الغربية مع نبذ الفكر ومجمل السياق التاريخي اللذان أنتجاها. أي أنه تيار تسووي توفيقي يحاول الجمع بين القديم والجديد بين التقليد والحداثة، لكنه في النهاية يكرس العقم المجتمعي عبر محاولته الجمع بين كل أسباب التأخر، مع بعض نتائج ومظاهر وسلع الحداثة والتقدم دون الأخذ بأسبابها الحقيقية.

أما التيار الراديكالي فيرى أنه لا إصلاح حقيقي ولا نهضة أو تقدم إلا عبر الأخذ بكل أسباب ومقدمات عصور النهضة الأوروبية الفكرية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فتسمية "الحداثة الغربية" جاءت نسبة للمكان الجغرافي الذي نشأت وظهرت فيه. إلا إنها في عمقها الحقيقي هي شكل من أشكال الحضارة الإنسانية في أعلى مراحلها تقدما حتى اليوم. وقد شاركت جميع الحضارات الإنسانية السابقة عبر التاريخ في الوصول إلى مقدماتها المباشرة التي بدأت منذ القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر. ومن بينها كما هو معروف تاريخيا الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى.

الجذر الفلسفي لإشكالية الفكر الوسطي التوفيقي:

يؤسس الكاتب لموضوعه وفكرته بخصوص (التوفيقية) بإضاءة هامة ومكثفة عن الجذر الفلسفي للفكر الوسطي التوفيقي الذي بدأ مع الفيلسوف اليهودي " فيلون الإسكندري " (٢٥ ق . م – ٥٠ ب . م) (الذي حاول التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة اليونانية الوافدة مع سيطرة الاسكندر المقدوني الحامل الأول للثقافة (الهلينية) وفلسفتها) مما أدى إلى نشوء مرحلة الثقافة الهلنستية الناتجة عن لقاء فلسفة اليونان مع ثقافة شعوب الشرق الأوسط آنذاك، فنشأت على إثر ذلك (مدرسة الاسكندرية) كأهم مدرسة فلسفية في المرحلة الهلنستية تلك. والتي أنجبت بدورها الفيلسوف المصري الثاني وهو " أفلوطين " (٢٠٥ – ٢٧٠) كأهم أعلامها، حيث تابع طريقة " فيلون " في التوفيق بين الدين والفلسفة، لكن على أرضية جديدة وهي ظهور المسيحية كديانة بشرية جديدة أنذاك. فكانت محاولة أفلوطين تلك هي المحاولة الثانية في التوفيق بين (الفلسفة اليونانية ومنطقها الصارم وعقلانيتها وبين أديان الشرق واعتقاداته الصوفية والغيبية) . فظهرت إثر ذلك " الافلاطونية المحدثة " كتيار فلسفي كبير أسر التفكير الفلسفي طويلا، حتى أواخر العصور الوسطى، في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة في أوروبا بعد انتشار المسيحية فيها، كما في ثقافات ومعتقدات شعوب المنطقة الهلنستية. ومن الطبيعي أن تنتقل العدوى إلى المنطقة العربية الإسلامية بعد انتشار الإسلام واللغة العربية وتمكنهما، ومن ثم نقل " علوم الأوائل " أي الفلسفة اليونانية وترجمتها إلى اللغة العربية، في البداية، عبر مصدر رئيس هو " مدرسة الإسكندرية " وكتب فلاسفة الافلاطونية المحدثة وتلامذتهم. فدخل التفكير الفلسفي العربي الإسلامي منذ بداياته تلك، ضمن دائرة الأسر لإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة لكن على أرضية الدين الإسلامي، الذي ظهر فيه فقهاء حاربوا الفلسفة محاربة شديدة وكفروا أصحابها ومريديها. وكان ذلك أحد الأسباب التي أعاقت تطور الفلسفة العربية الإسلامية ووصولها إلى مرحلة تستطيع من خلالها تجاوز إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة. فتوقف التفكير الفلسفي العربي لدى ابن رشد كأخر فيلسوف عربي حتى اليوم، وأكبر ممثل للمنطق الأرسطي في العصر الوسيط العربي. عند مسألة (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من " اتصال ") . بالرغم من ظهور حالة فردية خاصة مثلها

(أبي سليمان المنطقي – القرن الرابع الهجري). حيث يقول كما يروي عنه تلميذه (أبي حيان التوحيدي) في "الإمتاع والمؤانسة": "إن الفلسفة حق، لكنها ليست في الشريعة من شيء، والشريعة حق لكنها ليست في الفلسفة من شيء". وبالتالي لا جدوى من محاولة الجمع أو التوفيق بينهما.

التوفيقية في عصر النهضة العربي :

المشكلة الحقيقية بالنسبة للتفكير الفلسفي العربي تتلخص بأنه في الوقت الذي بدأ فيه الفكر الفلسفي الأوروبي يكسر جدران هذا الأسر بتجاوزه لهذه الإشكالية، باعتماده طريقة جديدة في التفكير تعتمد مبدأ (العقل والملاحظة والتجريب)، وتنقل مركز التفكير الفلسفي: من ماوراء الطبيعة إلى الطبيعة، من السماء إلى الأرض، من الله إلى الإنسان. وكانت بذلك تؤسس لتطور كل العلوم اللاحقة وتقدمها المبهر حتى اليوم. فإن التفكير الفلسفي العربي بقي أسير هذه الإشكالية، ليس هذا فحسب بل إنه منذ القرن السادس الهجري | الثاني عش الميلادي، تجمد هذا التفكير وخفت صداه، حيث أخفقت المحاولة الأولى لتبيئة الفلسفة وتفكيرها في المناخ الثقافي والاجتماعي العربيين لأسباب عديدة أهمها بدء تحلل الإمبراطورية العربية الإسلامية مع تزايد الأطماع الخارجية الأمر الذي ساعد أيضا على ترجيح كفة فتاوى الفقهاء المتشددين ضد الفلسفة وطغيان دورهم في توجيه الناس والمجتمع قرونا عديدة، حتى مطالع عصر النهضة العربية. التي ولدت بتأثير صدمة اللقاء بحداثة الغرب المتقدم في مستويين، مستوى الاحتلال العسكري المباشر" الحملة الفرنسية" وما تبعها من احتلالات متلاحقة. ومستوى الطالب الموفد للدراسة في الغرب، (الشيخ رفاعة الطهطاوي)، وما تبعه من طلبة العلم حتى اليوم. وهذا ما أسس للحظة مزدوجة في العلاقة مع الغرب، انبهار شديد يتضمن الإعجاب، وحساسية عداوة مستمرة حتى اليوم. فإذا كان لا يمكن قبول الغرب كليا ، كذلك لا يجوز رفضه بالمطلق. وهنا يكمن جذر النظرة الوسطية وتيار الفكر التوفيقي في بدايات عصر النهضة العربي.

لكن إذا كان لهذه النظرة ما يبررها في لحظة تأسيسية مزدوجة كانت تتضمن موقفا متقدما (اكتشاف الأخر المغاير)، كما تبدت في كتاب الشيخ رفاعة الطهطاوي " تخليص الإبريز في تلخيص باريس ". الذي يدعو فيه إلى أخذ " العلوم الاستعمالية البرانية من الغرب "أي التكنولوجيا، مع الإبقاء على " العلوم الجوانية للشرق " أي المعتقد. فإنها كانت بحاجة إلى تطوير وتجاوز نحو الأمام وليس إلى (تكرار أو تجميد أو تأبيد أو تنظير). وهذا ماحدث لها فعلا، وأدى إلى استفحال الفكر الوسطي التوفيقي لاحقا حتى عند أهم أقطاب وممثلي الثقافة العربية، ليس فقط في الجانب الليبرالي فقط، بل أيضا عند العديد من مثقفي اليسار. ففي ثلاثينات القرن العشرين (توجه المثقفون العرب بسؤالهم إلى الماضي فظهرت كتابات محمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وأحمد أمين وجميل صليبا وغيرهم حول التراث وموضوعاته وشخصياته) .وتكرر الأمر خلال عقد السبعينات من القرن العشرين الذي شهد (طوفان الكتب التراثية)، عند الجميع، ليبراليين وماركسيين وسلفيين (طيب تيزيني، أدونيس، زكي نجيب محمود، حسن حنفي، حسن مروة، محمد عابد الجابري، محمد أركون، محمد شحرور وغيرهم) . لكن في الحالين لم يكن سؤال الماضي بعيدا عن سؤال الحاضر. (فالإنسان لا يطرح على نفسه إلا الأسئلة التي يحتاج إلى أجوبتها في حياته وراهنه). ففي ثلاثينات القرن العشرين كان سؤال الماضي يعني تصفية حساب فكرية لطبقة برجوازية تتكون بتأثير الغرب ومساعدته، منطلقة من رحم طبقة ملاكي أراضي ريفية ساكنين في المدن، (وتعبر عنها ليبرالية فكرية وسياسية في طور التشكل. وكانت بحاجة لتملك واقعها عبر تملك تاريخها معرفيا – وربما من هنا نفهم تلك النزعة العقلانية المعتزلية لدى أحمد أمين وطه حسين ومحمد حسين هيكل في أبحاثهم التراثية) . أما في فترة السبعينات فإن الإخفاق الذي أصاب الجميع على خلفية هزيمة حزيران ١٩٦٧، يسار ويمين، طبقات برجوازية ووسطى، وأنظمة سياسية (ثورية وتقدمية) لكنها في حقيقتها وسطية تلفيقية. هو ما أسس للعودة من جديد إلى التراث والتوفيقية (وكأنها لحظة استعادية وتمجيدية للحظة الأولى الثلاثينات، مما أسس وفتح الباب واسعا أمام الأفكار السلفية من جديد، وفي جانبها العنفي والإرهابي منذ ثمانينات القرن العشرين وإلى

الآن) . وهكذا نجح السلفيون في جذب الطرف الأخر إلى ميدانهم وبحثهم المفضل، وبمساعدة الدور الذي لعبته أموال الفورة النفطية آنذاك.

هكذا تبدو التوفيقية في الفكر العربي الحديث تعبيرا عن إشكالية أو أزمة راهنة في المجتمع لا يمكن القطع مع أسبابها البنيوية والتاريخية وبالتالي تجاوزها نحو آفاق مستقبلية صحيحة وواعدة. فتنشأ الحاجة للوسطية والتوفيق فالتلفيق الذي يوصل في النهاية على أرضية السلفية، إلى مصالحة قوية مع الماضي ليس التراثي فحسب بل الإثني والطائفي فالارهاب والحروب الأهلية. وإذا كان للتوفيقية ما يبررها فلسفيا في التاريخ القديم والوسيط وحتى في بدايات عصر النهضة العربي بحكم ظهور متضادات مجتمعية جديدة تستدعي الحكمة العقلية النظر العقلي فيها والتوفيق فيما بينها حتى يتم تجاوزها مجتمعيا ومعرفيا. إلا أنه من الخطأ الكبير تأبيد لحظتها المجتمعية وبالتالي رفعها إلى مستوى النظرية الدائمة والخالدة. كما حدث ويحدث في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

لكن إلى جانب ذلك بقي تيار " مدرسة التحرر الكامل " في الفكر العربي الحديث موجودا ومستمرا بدأ من فرانسيس مراش في القرن التاسع عشر مرورا بشبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وسليم خياطة، فصادق جلال العظم وفؤاد زكريا وعبدالله العروي وجورج طرابيشي، ومجموعة (رابطة العقلانيين العرب)، وكأنه استمرار لمن اعتبروا في الفكر العربي القديم (ملاحدة الإسلام) كالمعري وابن الراوندي والرازي وأبي حيان التوحيدي. لذلك فقد حوربت هذه المدرسة وما زالت تحارب، لدرجة بقيت فيها (والحق يقال - طائفة من المثقفين صغيرة شبه منسية، أقلية قليلة العدد وضعيفة التأثير في المجتمع والثقافة العربيين) الذي تتحكم فيهما تيار السلفية والوسطية بطبعاته القديمة والجديدة

من جهتنا نختم بالقول أن الفلسفة تبقى حاجة بشرية دائمة في كل المجتمعات والأزمان، بحكم كونها طريقة في التفكير العقلاني، يمارس من خلالها الذهن البشري تمرينا مستمرا في البحث عن أجوبة مستمرة لأسئلة دائمة، فحياة الإنسان على هذا الكوكب، بحد ذاتها سؤال دائم. وعبر التفكير الفلسفي هذا وفي سياق البحث عن أجوبة، يستطيع الإنسان تكوين " رؤية للعالم " يستطيع من خلالها التبصر وبناء وجهات نظر متعددة في الحياة والموت والعلاقات

البشرية، حتى في أدق تفاصيل الحياة اليومية، وبالتالي قي استشراف أفق مستقبل جديد. وفي حال غيابها تخسر هذه المجتمعات والإنسان فيها إمكانية التفكير في المستقبل ويضيعان في مسالك التفكير الماورائي والظلامي. كما حدث ويحدث في مجتمعاتنا العربية بسبب ضعف وتهميش دور الفلسفة وتكفير روادها منذ القرن الثالث العشر الميلادي وحتى اليوم رغم أن الفكر العربي الحديث أنتج أساتذة وشراح كبار في الفلسفة لكنهم لم يستطيعوا تبيئة الفلسفة عربيا، فظل دورها غائبا.

حاجة العرب إلى الفلسفة*

تقديم:

" ألا وأن العقل الإنساني بحر لا ساحل له مهتاج الأمواج، أو كالشجر المختلف الأزهار المتنوع الأثمار المتفاوت الأقدار والآثار – لهدا كانت الفلسفة هي التي تجمع المتفرقات وشتى المذاهب والأخلاق ".

أثرت أن أفتتح مقالتي بهذا المقطع من مقال نشرته مجلة " المقتطف " القاهرية في شهر أيار عام ١٩١٩م لكاتبه (طنطاوي جوهر)، والدي يقرظ فيه كتابا بعنوان (تاريخ الفلسفة) ألفه ونشره بالإنكليزية صديقه (بدر)، فالمقالة تبدأ: " صديقي بدر . وترجمه للعربية أنداك، صديقه " حسن أفندي حسين ". كما يذكر في سياق المقال٥٥.

ودلالة دلك كما أفترض هنا، وعي العديد من مثقفي عصر النهضة آنذاك لأمرين أساسيين، أولهما: أن لا ضفاف للعقل البشري، فطاقته هائلة ولا حدود نهائية لها. وثانيهما: دور الفلسفة كطريقة عقلانية في التفكير في إعادة صياغة مفهوم مستقبلي جديد للمجتمع، كونها إطار يجمع التعدد ولا يلغيه، بل يغنيه باستمرار.

المفارقة المرة اليوم أنه بعد مرور قرابة القرن نرى أن ذلك الوعي بقي نخبويا لدرجة كبيرة. فثمة مسافة كبيرة جدا تبعده عن الوجدان الشعبي العام الذي يتراجع مستوى الوعي لديه لدرجة صار فيها تعبير مثل (بلا فلسفة - حاجة تتفلسف علينا..إلخ.) أهزوجة تهكمية واضحة، وشائعة جدا في التخاطب الشعبي اليومي العام، غالبا ما يكون المعنى الظاهري المباشر

* نشر مو قع "الأوان" الالكتروني هذا المقال على جزأين بتاريخ ٢٢ – ٢٨ | ٣ | ٢٠٠٦

٥٥ -: راجع المقال كاملا في كتاب (قضية الفلسفة) سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٦). تحرير وتقديم: محمد كامل الخطيب. دار الطليعة الجديدة. دمشق. الطبعة الأولى – ١٩٩٨.

لـه قـولا لا يعجبنـا ، أو لا نفهمـه ، أو لا نريـد أن نتفهمـه ، أو لشـخص لا يعجبنـا ولنـا منـه موقـف سلبي مسبق . .إلخ .

أما المعنى المضمر والمستور ، فيه ، فيقصد بـه الاستخفاف بالفلسفة كطريقة عقلانية في التفكير وذلك في دلالتين بقدر ما هما متباعدتين بقدر ما هما متقاربتين : فإما نحن لا نعي فعلا معنى كلمة فلسفة وتاريخها إلا في المستوى المبتذل والشائع – كما أشرت سابقا – وهذا حال الأغلبية . لذلك فالفلسفة بنظر هده الأغلبية مجرد ثرثرة ولعي حكي ، كما يقال ، أو تعبير عن اختلال ذهني لدى شخص ما . وإما نعرف تماما كثافة ما ترمز إليه كلمة فلسفة ، لذلك نرفضها عن وعي مسبق بهذا الرفض وبالتالي نساهم في تدمير دلالاتها الحقيقية والصحيحة في الوجدان والوعي الشعبي العام . وهدا حال فئة قليلة لكن لها مصالحها وامتيازاتها الخاصة الدينية والزمنية ، وتكون في الغالب متحكمة جدا في إدارة شؤون المجتمع . لدلك فالوعي والتفكير الفلسفيين يتعارض ، حتى النهاية ، مع تحكمها هذا .

لذلك سوف أحاول في السطور القادمة مقاربة ثقافية دفاعا عن الفلسفة بمواجهة هذا الابتذال لها سواء الجاهل أو المقصود . وعن حق مجتمعاتنا العربية المعاصرة ، بأن يكون لها تفكيرها الفلسفي المستقل بحيث تتمكن من رسم أفق مستقبلي نهضوي صحيح من خلاله ، تماما كما حاولت ذلك بنجاح تجربة الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط بدأ من القرن الثامن الميلادي وحتى أواخر القرن الثالث عشر ، كما سأشير لذلك بإيجاز في السطور القادمة .

لكن ماذا نعني بالفلسفة؟ :

تأسست الفلسفة بداية على سؤال الوجود : ما الوجود؟ كيف بدأ ولماذا ، إلى متى وما المصير؟ وبمعنى أدق فلسفيا ما هي مبادئ الوجود وحكمته؟ . وبما أن السؤال يستدعي جوابه ، فالجواب يستدعي التفكير في موضوع السؤال مليا . هكذا بدأت الفلسفة في محاولات مبكرة لدى الحضارات القديمة جدا في شرق أسيا ، الهند – الصين ، وادي النيل ، بلاد الرافدين ، حوض البحر المتوسط ، وأخذت آنذاك أشكال ديانات وأفكار ومعتقدات متعددة . إلا إن الفلسفة كنظر عقلي في (الوجود بما هو موجود) لم ينضج بلغة التجريد الفلسفي العالية ومنظومة المفاهيم الخاصة إلا على يد حكماء وفلاسفة العصر اليوناني الأول حوالي القرن السابع ق م ،

الذين أسسو للانطولوجيا كتأمل نظري صافي في الوجود على قاعدة وحدة الوجود محققين بنظرتهم تلك وحدة الذات والوجود. واستمرت تلك اللحظة حتى مجيء أفلاطون الذي أحدث شرخا كبيرا في مفهوم الوجود بتقسيمه إلى وجود أعلى مغاير ومفارق، ووجود أدنى محايث، بحيث أن الثاني يستمد أسباب وبراهين وجوده من الأول، وبذلك تم تأسيس علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقيا) في الفلسفة. وعندما جاءت الأرسطية، نسبة إلى أرسطو، حاولت تعديل هذه المفارقة وتلطيف حدتها في محاولة التوحيد بين الماهية والهوية بين الحقيقة والوجود، لكن دون أن تلغي جذر هذه المفارقة.

على هذا الأساس فالانطولوجيا هي نظرة فلسفية موضوعها الأساس البحث في الوجود انطلاقا من مقدمة مجردة هي الوجود كوجود متجمع بتقابل ثابت ذي طابع تأملي بين الوعي والمادة، بين الذات والموضوع (الوجود)، إنها نظرة تأملية (رومانسية) لا تاريخية، ساهمت وأسست للتصور الميتافيزيقي اللاحق للكون. خصوصا أنه لم تكن التجربة البشرية آنذاك قد راكمت لديها كم الخبرات والمعارف التي تتيح للفكر الفلسفي الوليد، بعد، محاولة تأمل وفهم دور الممارسة الإنسانية الاجتماعية التي يقوم بها الفعل الإنساني في العلاقة بين الذات والموضوع بين الفكر والوجود، والتي تحيل اللحظة التأملية بينهما إلى لحظة تماس جدلي ينتج من خلالهما أحدهما الأخر كلٌ بالمستوى الأنضج الذي وصل إليه.

لذلك فالتأمل الفلسفي الأنطولوجي البحت في الوجود تم تجاوزه منذ منتصف القرن التاسع عشر بفضل المنعطفات النوعية التالية -:

١ -: على الصعيد العلمي، كانت قد بدأت تظهر منذ القرن الخامس عشر اكتشافات علمية جديدة أحدثت ثورات علمية متتابعة تمكنت من " خرق مفهوم الثبات في المادة " الطبيعية، وبالتالي اكتشاف تناقضانها وقوانينها ومجالاتها العضوية، واللاعضوية، والحيوانية.

٢ -: على الصعيد الفلسفي الفكري، حيث بدأت تظهر التيارات العقلانية على أرضية مفارقة للأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة وشروحات المدارس الأرسطية لدرجة ظهرت فيها مقولات جديدة للخطاب الفلسفي الحديث مثل (المكان، الزمان، الذرة، الحركة، الاستقراء،

قوانين الطبيعة)، بدلا من مقولات الخطاب الفلسفي القديم مثل (الماهية، الجوهر، المثل، الفيض، الوجود بالفعل، الصورة، الهيولى ..إلخ)٥٦.

وتتوج ذلك كله بالديالكتيك الهيجلي، ديالتيك الفكرة الذي حولته مدارس فلسفية لاحقة، كالماركسية، إلى ديالكتيك الوعي والمادة، الفكر والوجود، أيهما أسبق: الفكر أم الوجود، الوعي أم المادة، والعلاقة الديالكتيكية بينهما.

٣ - : على الصعيد الاجتماعي السياسي: أحدثت الثورات التي فجرتها شعوب أوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر (عصر الأنوار)بنتائجها لصالح الشعوب، ثورة في فهم مسار التاريخ، فالتاريخ ليس تاريخ الأفراد، ملوك عظماء وقادة تاريخيين، أو حكماء وفلاسفة، فقط. بل هو تاريخ تصحح مساره وتنضج قوانينه الممارسة الاجتماعية للشعوب والوعي بهذه الممارسة. وبذلك بدأ يتكون الفهم المادي للتاريخ.

وبذلك تكون الفلسفة دخلت منعطفا حداثيا ولانهائيا تجاوزت فيه التأمل النظري المجرد، ميتافيزيقي أو فيزيقي في الوجود. وبدأت طريقا جديدا تلحظ من خلاله وتتابع الفعل الإنساني في مجاله الواقعي ومحيطه الطبيعي لتقويم مساره وتوجيه حركته وفق المستجدات الدائمة بما يحقق وجوده الإنساني الصحيح والمستمر، آخذة بعين الاعتبار:

أ - : الممارسة الإنسانية كفعل يصنع التاريخ. ب - : الوعي الذي يتكون من صلب هذه الممارسة والعملية التاريخية ليصححهما وينضجهما من جديد معرفيا وباستمرار.

لذلك فالمفكر أو الفيلسوف اليوم صار بإمكانه أن يمسك بدفة سفينة الوجود وهي تبحر نحو اللانهاية بعد أن كان يقف على مقدمتها شاردا متأملا خفايا الوجود بينما تقوده أشرعتها حيثما تشاء الرياح.

فأين نحن العرب والمسلمون من ذلك كله، قديما وحاضرا؟.

---

٥٦ - : " ثلاث محاور فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ " د.صادق جلال العظم – دار الفكر الجديد – ١٩٩٠.

الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة:

لم تنشأ ثقافة الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، بمختلف فنونها وآدابها وفلسفتها من فراغ، أو بمجرد استدعاء للفلسفة اليونانية عبر تعريبها. بل إن هذا الاستدعاء من خلال الترجمة كان **نتيجة** من جهة أولى، **وحاجة موضوعية** من جهة ثانية.

نتيجة لتراكم زمني طويل مرت خلاله الثقافة العربية بتحول نوعي كبير من الطور الشفاهي إلى الطور الكتابي (التدويني)، فالمكتوب. وهذا التحول - حسب الحفريات البحثية المعرفية التي قام بها الباحث جورج طرابيشي في مشروعه (نقد نقد العقل العربي) لاسيما في كتابه (إشكاليات الفكر العربي) — كانت مقدماته وإرهاصاته الأولى قد بدأت بالتكون منذ العصر الجاهلي الذي كان يوجد فيه مؤلفين حقيقيين لهم كتب في علم الأنساب وأخبار الأولين من الملوك وكتب في الأمثال والمثالب..إلخ كدغفل بن حنظلة الذي يذكره الجاحظ بأنه نسابة العرب، وعبيدة بن شربة الجرهمي الذي يذكره ابن النديم في الفهرست بكتبه العديدة، ويزيد بن أبيه، وغيرهم(٥٧). وأغلبهم من المخضرمين الذين ولدوا في العصر الجاهلي وعاشوا بقية حياتهم بعد انتصار الدعوة الإسلامية في الجزيرة العربية. وكانوا يشكلون ظاهرة استثنائية في محيط ثقافي تقوم آلياته بشكل كبير على الحفظ والاستذكار، والرواة. كون ثقافته كانت ثقافة شعر أكثر منها ثقافة نثر.

وحاجة موضوعية بعدما أنجز هذا التراكم منعطفا نوعيا أفضى إلى تعميم الثقافة المكتوبة من خلال سيرة (التدوين) التي استمرت في المرحلة الإسلامية منذ منتصف القرن الأول للهجرة إلى ما بعد منتصف القرن الثاني للهجرة، حسب الحفريات البحثية التي اشتغل عليها الباحث جورج طرابيشي في كتابه " إشكاليات العقل العربي "(٥٨)، وكان هذا التدوين يشمل الدنيوي إلى جانب الديني. إلا أن الأمر الذي لعب دورا كبيرا وحاسما في الانتقال إلى طور

---

[٥٧] -: للمزيد يمكن مراجعة كتاب الباحث جورج طرابيشي " إشكاليات العقل العربي " في مناقشته ل " إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي (عصر التدوين) " ص٥٠. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثانية ٢٠٠٢. علما أن الكتاب هو الجزء الثاني من مشروعه الفكري (نقد نقد العقل العربي).

[٥٨] -: مرجع مذكور سابقا لاسيما ص١٥

الثقافة المكتوبة هو الاتصال الذي تم من خلال الفتوحات مع ثقافات كتابية متطورة لشعوب مختلفة وعديدة، دخلت في نسيج الدولة العربية الإسلامية المترامية الأطراف، مما ساعد أيضا إلى تنوع كبير في مجالات الثقافة العربية آنذاك في حقلي الدين والدنيا، كما تجزأت اختصاصاتها في الأدب والفنون، وتجديد في الشعر العربي وأغراضه (المتنبي، أبي تمام، أبو العلاء المعري، .. وغيرهم الكثير من مجددي الشعر العربي في تلك المرحلة). وعلم الحساب والفلك، والاجتماع، والتاريخ، والفلسفة.

وحسب حفريات وتدقيقات طرابيشي فإن (التدوين عرف نقلة حاسمة إلى الأمام مع نقل الأمويين عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق. فمعاوية " أول من سأل في التاريخ واستقدم العلماء وأول من من أمر بالتدوين "). كما يذكر نقلا عن المسعودي في " التنبيه والإشراف " ، (أن هشام بن عبد الملك أمر بأن ينقل له من الفارسية إلى العربية " كتاب عظيم في تاريخ الفرس استقيت مادته " مما وجد في خزائن ملوك فارس – ويشمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم) . كما يذكر نقلا عن ابن النديم أن سالما المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك الذي كانت خلافته بين ١٠٥ ١٢٥ هـ، نقل له رسائل أرسطاليس إلى الإسكندر "٥٩.

على أرضية هذا السياق التاريخي تم استدعاء الفلسفة لأول مرة في الثقافة العربية. عبر ترجمة أو تعريب الفلسفة اليونانية، أو كما كانت تسمى آنذاك (علوم الأولين). فاستمرت وكثرت الترجمات في العهد العباسي لاسيما في عهدي المأمون والمنصور. وتبلورت نتيجة لذلك ثلاث مجالات للنظر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة وهي: علم الكلام، الفلسفة، التصوف.

لذلك يمكن القول أن التراث النظري الإسلامي ككل ـ منذ القرن الثامن الميلادي حتى القرن الثالث عشر ـ أنتج على أرضية العلاقة الحية المتبادلة بين الإسلام كعقيدة دينية وحركة اجتماعية انطلقت في القرن السابع الميلادي من شبه الجزيرة العربية. وبين الواقع الجديد الذي

---

[٥٩] – مرجع مذكور سابقاص٥٢ – ٥٤

يبنيه في فتوحاته اللاحقة والمتسارعة. وعلى هذا الأساس يمكن تفسيره كاستجابة لتحديين اثنين واجهتهما تلك الحركة:

أ -: تحدي تأكيد الذات (عربيا وإسلاميا).

ب -: التعامل في مستوى حضاري جديد مع بيئات اجتماعية ودينية مختلفة ضمن مساحات جغرافية كان يتم فتحها باستمرار ولا يستطيع منطوق الدعوة الأول أن يستوعبها، فكان لابد من الاجتهاد في جميع الأمور والمسائل المستجدة الأمر الذي فرض الحاجة إلى علم الكلام، والتبادل الثقافي عبر الترجمة التي استدعت الفلسفة. وكل ذلك (جعل من اللغة العربية هي اللغة الثقافية بامتياز خلال حقبة طويلة من أواسط أسيا وحتى أواسط أوروبا عبر شرق المتوسط وشمال أفريقيا)[٦٠]. فلمعت نتيجة لذلك في سماء هذه التجربة آنذاك - وما تزال - أسماء كبيرة وهامة في الفكر والفلسفة: الكندي، أبو بكر الرازي، ابن سينا، أبي العلاء المعري، ابن أباجة، ابن طفيل، ابن رشد، ابن خلدون، ابن عربي، الحلاج، إخوان الصفا، أبي حامد الغزالي.. وغيرهم الكثير في مختلف مجالات الفكر والأدب والاجتماع والتاريخ والفلك وبقية العلوم. الأمر الذي أوصل التجربة العربية الإسلامية آنذاك إلى مرتبة حضارية رفيعة المستوى، بل كانت الحضارة الأفضل والأقوى في العصر الوسيط. ولا نغالي إذا قلنا أن الفضل الكبير في ذلك يعود، إضافة لأسباب عديدة - لا مجال لذكرها في هذا السياق - إلى توسيع أفق الثقافة العربية ولغتها نتيجة تعريب الفلسفة اليونانية الذي بلغ أوج تألقه الكبير في القرنين الثالث والرابع وحتى أواخر القرن الخامس للهجرة في مركز الحضارة العربية الإسلامية آنذاك، (بغداد) التي كانت مركز الخلافة أيضا.

وبالمقابل تزامن " نفي " الفلسفة – حسب تعبير طرابيشي - خارج العالم العربي الإسلامي مع دخول تلك الحضارة مرحلة أفولها وانحطاطها منذ القرن الثالث عشر الميلادي، خصوصا بتأثير الهجوم الشرس، الذي شنته عليها مدارس الفقه العديدة منذ منتصف القرن الثالث للهجرة مع (أحمد ابن حنبل)، وحتى بلغت ذروتها مع (ابن تيمية) في القرن الثامن

---

[٦٠] -: مقدمة كتاب " قضية الفلسفة "مرجع مذكور سابقا

للهجرة. وقد قام الباحث جورج طرابيشي بتوثيق تحليلي لجزء هام من تلك الحرب الضروس بين الفلسفة والفقه الإسلامي في كتابه (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام)٦١.

فإنتاج التفكير الفلسفي يزداد ويترافق دوما مع صعود حضارة مجتمعية ما، محاولا رسم آفاقا مستقبلية جديدة لها. بينما غياب الفلسفة أو ضعف دورها يعكس غياب الدور الحضاري للمجتمع وانحداره المستمر. كما هو حال العرب اليوم. لذلك استمر نفي الفلسفة خارج العالم العربي الإسلامي حتى منتصف القرن التاسع عشر الذي شهد بداية اليقظة العربية الجديدة.

هل تشكلت فلسفة عربية حديثة؟:

صار من المعروف أن الصدمة الحضارية مع المجتمع الأوروبي الحديث، التي أسست لحالة اليقظة اللاحقة، جاءت على شكل غزو عسكري لمجتمعاتنا العربية، منذ حملة نابليون بونابرت على مصر عام ١٧٩٨، الأمر الذي أسس بداية، في الوعي الجمعي العام، والنخبوي منه على السواء، لحالة التباس في الموقف (رفض أو حذر). لكنها كانت، أيضا، البداية لإحداث خلخلة بنيوية، مجتمعية، كبيرة. ثم جاءت الأحداث السياسية الخارجية والداخلية، اللاحقة والمتتابعة، على خلفية تداعي إمبراطورية الخلافة العثمانية (الرجل المريض)، لتؤكد وتعمق هذه الخلخلة لاسيما بعد محاولة الاتصال بالغرب المتقدم بمستوى جديد هو التعرف عليه وعلى علومه المختلفة من الداخل عبر الدراسة والإطلاع.

لكن مع استمرار الحذر بدليل تسمية علوم الغرب، من قبل النهضويين أو الإصلاحيين الأوائل (**بالعلوم البرانية**). لنلاحظ هنا الفرق في الدلالة النفسية والمعرفية، بين هذه التسمية وتسمية (**علوم الأولين**) في ثقافة العصر الوسيط، التي تشي بثقة ورغبة، فمصالحة قوية مع الفلسفة اليونانية أدت إلى تعريبها فعلا عبر إعادة إنتاج أفكارها وتطويرها لدرجة تم التعرف عليها أوروبيا في مطالع عصور النهضة الأوروبية من قبل مؤلفات الفلاسفة العرب.

---

[٦١] -: جورج طرابيشي (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام). دار الساقي. بيروت. الطبعة الأولى – ١٩٩٨.

أما مصطلح (العلوم البرانية) الحديث، فقد كشف عن حالة حذر وإرباك فعليين أسسا بشكل كبير لحالة العجز النخبوي السائدة في ثقافتنا العربية كونها حاولت، وما تزال، التوفيق ولو بشكل تلفيقي بين ثنائيات (أصالة معاصرة، عقل نقل، إصلاح نهضة، تراث ثورة، علم وإيمان..إلخ)، كانت كل علوم وثقافات النهضة الأوروبية الحديثة قد أحدثت بينها ومعها قطعا معرفيا كاملا ونهائيا، لصالح العقل وفكرة التقدم، منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر (عصر العقل وعصر التنوير). لذلك فإن استمرار استخدام مصطلح تلك الثنائيات في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، خلق آليات تطوير خاصة لها بمفردات جديدة، إما بدلالة سياسية اجتماعية ترهيبية وبالتالي تخوينية ما تزال مستمرة إلى اليوم (كالغزو الثقافي)، أو بدلالة تكفيرية (كثقافة الغرب، الصليبي، المادي، الإلحادي..إلخ).

على هذه الأرضية الثقافية كانت تتم محاولة (الاستدعاء الثاني) للفلسفة كنظر عقلي في الوجود (لاستعادة دورها في نسيج الحياة الثقافية العربية)من قبل بعض المثقفين النهضويين الأوائل.

فحسب الباحث السوري " محمد كامل الخطيب " الذي قام بتحرير وتقديم كتاب (قضية الفلسفة) الصادر في دمشق عام ١٩٩٨ ضمن سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، الذي هو ، بحدود ما نعلم، أول كتاب بالعربية يوثق نصوص الكتابة حول " الفلسفة " في العربية منذ مطالع عصر النهضة العربي أواخر القرن التاسع عشر وحتى أواخر القرن العشرين. فقد تم إعادة الاعتبار لكلمة فلسفة في العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، (وربما كانت المقالة المعنونة ب "الفلسفة " لجناب المعلم خليل أبي سعد والمنشورة في مجلة المقتطف في آب ١٨٨٢ من أوائل المرات التي استخدمت فيها هذه اللفظة على حقيقتها، وبمعنى إيجابي، أي مقرونة بالعقل، في الكتابة التأليفية العربية الحديثة)٦٢. ثم تلي استخدامها على يد جرجي زيدان في كتابه " الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية " الصادر عام ١٨٨٤، وجبر ضوميط في

---

[٦٢] -: مقدمة كتاب " قضية الفلسفة ". ص ٦

كتابه " فلسفة البلاغة " عام١٨٩٨ ، وشبلي شميل في كتابه " فلسفة النشوء والارتقاء" عام ١٩١٠ (٦٣).

ومن ثم تتالت خطوات محاولة التفلسف العربية الحديثة عبر إعادة الاعتبار لمحاولة التفلسف العربية في العصر الوسيط أولا ، من خلال تحقيق ونشر النصوص الفلسفية العربية الوسيطة، وهو عمل كان قد أسس له المستشرقون الأوروبيون. ومن ثم ترجمة كتب الفلسفة اليونانية وكتب تواريخ ومداخل الفلسفة عموما ، وصولا إلى التأليف الفلسفي الجديد والمستقل.

وهنا نصل إلى الفكرة المرادة، في البحث عن جواب للسؤال الأساسي : هل تشكلت فلسفة عربية أو إسلامية حديثة؟. بمعنى هل تم إنتاج تأليف فلسفي عربي مبدع مستقل ومشهود له عالميا ، بعيدا ، عن الشروح وشرح الشروح أحيانا ، أوعن مجرد استعادة لأفكار ومدارس بدون محاولة إعادة إنتاجها عربيا أو إسلاميا كما حدث للفلسفة اليونانية في التراث الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط (أفلاطون – الفارابي، أرسطو – ابن رشد) ؟.

في الجواب: نزعم أن المرحلة الحديثة في استعادة الفلسفة عربيا ، استطاعت إنتاج أساتذة كبار في الفلسفة في العالم العربي ، بل ومفكرين لهم وزنهم الكبير ، أيضا ، حسب المرحلة التي أنتجتهم. إنما لم تستطع إنتاج فلاسفة حقا بمستوى ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، أو بمستوى ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ بدايات عصر النهضة وحتى اليوم. ليس هذا فحسب بل إن مستوى الموقف من الفلسفة والتفكير الفلسفي يتراجع كثيرا في مجتمعاتنا العربية، إلا في أوساط النخب الثقافية والفكرية كما أسلفنا سابقا.

فما هو السبب في ذلك:

السبب ببساطة – كما أزعم هنا – هو أننا ، كجمهور عام ونخب فكرية وسياسية واقتصادية مالية ، وأنظمة حكم. لم نحسم خيارات عصر النهضة العربي ، العقل أم النقل ، – طبعا مع وجود استثناءات قليلة وغير ذات تأثير يذكر – بل يمكن القول أن سؤال عصر

[٦٣] - : نفس المرجع السابق

النهضة تراجع عند الأغلبية إلى خيار النقل على حساب العقل في الوقت الذي نشهد فيه فتوحات عجائبية خارقة للعقل البشري في المراكز الأقوى عالميا للحضارة البشرية اليوم. بينما تمتد وتتسع في مجتمعاتنا فتاوى التخوين والتكفير والتأثيم بحيث صارت حياة المواطن اليومية مهددة باستمرار إما بقيود الرقابة الصارمة عليه، أو بالقتل والذبح، والتفجير الجماعي من خلال خلايا الإرهاب المنظم. لدرجة وصلت فيها سمعة العربي المسلم، لاسيما بعد ١١ أيلول ٢٠٠١، إلى أدنى مستوياتها، وما تزال، عالميا.

يردد الباحث جورج طرابيشي في أكثر من مكان في أبحاثه وكتبه أنه حتى نستطيع النهوض والتقدم عربيا وإسلاميا فلا بد من " لوثر مسلم يحرر النص من النص "، أي تحرير النص القرآني المفتوح على دلالات عديدة – كما فهمت هنا – من النص الفقهي الجامد الذي حرم وما يزال النظر العقلي في القرآن. ومن ثم " فولتير عربي يحرر العقل من النص "[٦٤]. ورغم حصافة هذه الفكرة وأهميتها، إلا أني أزعم مرة أخرى أننا لا يمكن " تحرير العقل من النص " إلا إذا تجاوزنا نهائيا مسألة " تحرير النص من النص " لأنها مهمة سيزيفية مستحيلة إسلاميا لأسباب عديدة كنت قد أشرت إليها في القسم الأول من هذا الكتاب، لا مجال لذكرها هنا ثانية، لكن يكفي أن نشير إلى إنها جربت مرارا وتكرارا منذ علم الكلام والمعتزلة وحتى محمد عبده، ولم تنجح، بل كانت تنكسر بقسوة كبيرة لتبقى إنتاجاتها الغزيرة والهامة كتراث نظري فقط، بدون تأثير على الواقع اليومي.

لذلك أفترض هنا أنه علينا أن نبدأ من حيث انتهت إليه الحداثة الأوروبية، كلحظة إنسانية معرفية واحدة تستقي وتستفيد من إنجازاتها جميع شعوب العالم، بدون محاولة إعادة إحياء ميكانيكي لخطوات تشكلها. ليس هذا فحسب، بل أنه لن تنفع معنا حتى العودة إلى فلسفتنا العربية الإسلامية القديمة في العصر الوسيط لإحيائها وتجديدها، فالتراث العربي الإسلامي ككل، بما فيه علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كانت تحكمه ثلاثة حدود أساسية:

---

[٦٤] – : " مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام " مرجع مذكور سابقا.

١ - : المنطق الأرسطي في الفلسفة، وهو المنطق الذي كسرته الفلسفة الحديثة منذ بيكون وديكارت وأحدثت معه قطيعة معرفية نهائية.

٢ - : الاجتهاد ومدارسه، علم الكلام بكافة أعلامه ومدارسه واجتهادا ته، وقد انكسر بقسوة فظيعة في حينه من قبل سلفيي وحكام ذلك الوقت، فكيف سيكون حال التعامل مع الاجتهاد من قبل السلفية الجديدة اليوم ولنا في مصير الدكتور نصر حامد أبو زيد خير مثال. عدا عن أن منطق الاجتهاد الفقهي عموما، كما يبدو لي هنا، هو نموذج لمنطق قروسطى قديم أنتجته الحيرة العاجزة بين النقل والعقل وكان مقبولا قبل ثورات الزمن الحديث علميا ومعرفيا.

٣ - : فقه مدرسة الحديث بدأ من أحمد بن حنبل وحتى ابن تيمية. وهذا الفقه هو مرجع كل التيارات الأصولية الجهادية والتكفيرية في عالمنا اليوم.

أما التصوف الإسلامي فقد كان وما يزال نموذج ل (الحضور في حال الغياب). أي غياب الذات والوجود معا، حسب الباحث المغربي (محمد مزوز)٦٥.

كيف نبدأ إذا من جديد:

نبدأ من حيث انتهت إليه الحداثة الأوروبية بعد استيعاب معرفي كامل لمقدماتها السابقة وعلومها وفكرها وفلسفتها اللاحقين. فمشكلة عصر النهضة العربي أواخر القرن التاسع عشر هو أنه أراد أن يوفق بين موروثنا، واستيراد ما يتوافق مع هذا الموروث، فقط، من حضارة أوروبا. وكأن المسألة هي كيف ننتقي سلعة تناسبنا لنشتريها. بينما طرح المسألة في سياقها الصحيح يكون: إما أن نتمثل الحداثة الأوروبية كلها. وإلا لن نستفيد شيئا من تجربتها. والتمثل هنا لا يعني التقليد الأعمى، وإنما يعني الدرس والاستيعاب عبر مراكمة كبيرة ومستمرة للمعارف والعلوم الإنسانية والتكنولوجية المتجددة دوما. مراكمة تكون بمثابة الأرضية العلمية والثقافية الفكرية الضرورية لإنبات رؤية حضارية ومن ثم، ربما، فلسفة عربية، جديدة. وذلك يعني من جملة ما يعنيه أيضا، القدرة على النظر إلى موروثنا في سياقه المعرفي

---

٦٥ - : محمد مزوز. (من أجل انطولوجيا إسلامية – مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي). مرجع مذكور سابقا.

والتاريخي الصحيح، كذاكرة وخبرة للأجيال، وتراثا يعتد به كونه يبقى حلقة رئيسة كبرى في سلسلة حلقات تشكل الشخصية العربية الإسلامية عبر التاريخ. كما أنه ساهم في صوغ وإنضاج ممهدات لحظة الحداثة الأوروبية أواخر العصور الوسطى في القرن الخامس عشر. هذا في الإطار العام لثقافتنا العربية المعاصرة.

أما في الإطار الشخصي اليومي الذي يغذي الإطار العام ويرفده. فكل شخص بحاجة لحكمة ما لممارسة حياته اليومية ولو بحد أدنى من السلامة أو النجاح. فهذه الحكمة هي فلسفته الخاصة، وحسبنا هنا أن تكون لكل شخص حكمته ليس الفطرية فقط بل الثقافية أيضا. بمعنى تغذية فطرته الخاصة بثقافة خارجية تكون بمثابة خلاصات وتجارب، له ولغيره باستمرار. الحكمة اليومية للفرد الإنساني هي بمثابة دفة السفينة. فهل يمكن تصور سفينة تبحر في البحار، هادئة كانت أم صاخبة، بدون دفة وماذا سيكون مصيرها إذا؟. وهل ستصل إلى هدفها المنشود يا ترى؟. بل إن الدفة وحدها لا تكفي، فثمة البوصلة وتقنيات السفينة الحديثة والمتجددة باستمرار.

الحكمة اليومية للشخص الإنساني هي دفة الخلاص والوصول، وثقافته المتجددة دوما هي البوصلة التي تعينه على تحديد الاتجاه الأسلم، خصوصا أوقات العواصف والرياح الشديدة.

وكذلك الأمر بالنسبة للشعوب والمجتمعات ففلسفتها هي حكمتها. فالفلسفة بالتعريف المدرسي الأقدم والأبسط، تعني محبة الحكمة. فكيف إذا صارت نظر عقلي ليس في الوجود فقط، بل في كل مسائل الحياة الصغيرة والكبيرة، انطلاقا من سلوك الفرد اليومي. نظر يستمد قوته، من تثاقف مستمر، ومشروعيته، من ملاحظة ومتابعة الحياة بمفرداتها اليومية المستمرة والمتجددة والمتغيرة بشكل دائم، والتي ينسجها الفرد اليومي بعمله وعلاقاته، بآماله وإحباطاته.

لكن ما هي الآلية التي يمكن من خلالها أن نبدأ فعلا -:

بداية لابد من توفر عقد مجتمعي جديد بين المجتمع والسلطات الحاكمة فيه، سياسية اقتصادية أم دينية ينطلق من اعتبار الفرد في المجتمع هو مواطن يتمتع بكافة حقوق المواطن كفرد إنساني في حضارة القرن الواحد والعشرين، بحيث يكون عقله مشرع للتفكير الحر

بدون قيود، منتجا بذلك أفكارا لا حصر ولا حدود لها، قابلة للأخذ والرد عبر الحوار الثقافي المعرفي وليس من خلال التكفير أو التخوين. ولا يمكن تحقيق ذلك – كما نفترض هنا – إلا من خلال -:

١ - : وجود حريات مجتمع مدني واسعة. وديمقراطية سياسية مؤسسة على دستور حقوقي علماني واضح يتيح المجال واسعا لحق وحرية الحراك والقول السياسي ويكفل حق وحرية الرأي والقول الثقافي عموما والفكري الفلسفي. مع توفر منابر ثقافية مستقلة عديدة ومتنوعة.

٢ - : انفتاح المؤسسات المالية الخاصة، وخاصة رجال المال والأعمال، على الثقافة والفكر بأفق حر مفتوح. بدون شروط مسبقة، بشكل يتيح الفرص باستمرار للمواهب والإمكانيات الثقافية والفنية والفكرية بالظهور والنبوغ. والمساعدة في تعميم الثقافة على الجميع في تنافس معادل، على الأقل، ومشروع لجهود العديد العديد من الفضائيات العربية الحالية، التي تساهم بشكل كبير في خلق ثقافة جديدة للأجيال الشابة، مبنية على خلفية الاستعراض والاستهلاك المرضي، أو العصاب الديني المغلق، وهي لذلك مفرغة من أي مضمون إنساني أو تنويري عقلاني.

فالثقافة المزدهرة في المجتمع لها أيضا مردودها الاقتصادي المزدهر على المجتمع كما على رجال المال والأعمال أيضا.

كل ذلك يكون – كما أفترض هنا – بمثابة مقدمات لمحاولة استنهاض وخلق نهضة ثقافية مجتمعية واسعة تنتج فيما بعد فلسفتها الخاصة.

وكي أكون أكثر دقة سوف أستعير من كتاب (المثقفون)٦٦ لبول جونسون، مثالا تطبيقيا مستمدا من التجربة الأمريكية منذ منتصف القرن التاسع عشر. حول ولادة النموذج الثقافي الأمريكي وحكمته الفلسفية، التي رسمت أفقا مستقبليا واضحا للشخصية والمجتمع الأمريكيين.

---

[٦٦] - : " المثقفون " بول جونسون. ترجمة: طلعت الشايب دار شرقيات. الطبعة الأولى ١٩٩٨، مرجع مشار إليه سابقا. القاهرة. ولتوضيح فكرتي الخاصة في هذا المقال سوف أقوم باستشهادات مطولة من الكتاب. الفصل الخاص عن " أرنست همنغواي ". لاسيما الصفحات ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

أ - : بداية كانت الولايات المتحدة الأمريكية بمثابة الأرض البكر حتى القرن التاسع عشر، أرض وفرة وفرص كبرى، فالناس مشغولين بالحصول على المال والإنفاق والاستثمار وبالتالي الاندماج فيما بينهم. كما أنها كأرض مكتشفة حديثا فهي لم تشهد ما سمي أوروبيا ب (النظام القديم). ولم يكن فيها طبقة (اكليريكية مؤسساتية). فالدين فيها كان تحت تصرف الجميع، ولذلك فهو (معنيا بالسلوك وليس بالجمود) موفرا حرية الاعتقاد الديني حسب التنوع الطائفي الموجود. فالدين تعبيرا عن الحرية وليس تقييدا لها.

ب - : ظهرت روح ثقافية وطنية كرد فعل على بقايا ممثلي الإرث الثقافي الأوروبي الاستعماري. فكان أكبر ممثل لهذه الروح هو (رالف والدو إيمرسون) ١٨٠٣ - ١٨٨٢، (الذي أعلن أن هدفه كان استخراج " الدودة الشريطية الأوروبية " من جسم وعقل أمريكا). وأن (يطرد الولع الأوروبي بالولع الأمريكي). فهو زار أوروبا لكن برؤية نقدية قوية وفيها اكتشف (كانط) وعاد إلى أمريكا ليبدأ بتأسيس مذهبه الفكري والفلسفي الخاص. وكان باستمرار ضد النخب الثقافية والفكرية. (كان يقول أن أول أمريكي قرأ " هوميروس " في مزرعة قد أدى خدمة جليلة للولايات المتحدة، وأنه عندما كان يرى رجلا يقرأ كتابا في قطار كان يود أن يعانقه، كانت فلسفته الاقتصادية والسياسية الشخصية تتطابق مع الفلسفة العامة التي كانت تدفع الأمريكيين عبر القارة نحو تحقيق قدرهم الواضح " القاعدة الوحيدة الأمينة توجد في نظام يتوازن داخليا بين العرض والطلب، لا تضع تشريعات، تدخل وسوف تنتزع القوة بقوانينك المالية. لا تقدم هبات، سن القوانين المتكافئة، حافظ على الحياة والممتلكات ولن تحتاج إلى تقديم الصدقات. افتح أبواب الفرصة أمام الموهبة والفضيلة وسوف تكون صادقة مع نفسها ولن تكون الملكية في أيدي سيئة). لذلك (كان الملاك والمدراء يروجون له بطريقة إيجابية. وعندما ذهب " إيمرسون إلى بتسبورغ في سنة ١٨٥١ أغلقت الشركات أبوابها باكرا حتى يتسنى لصغار الموظفين الذهاب والاستماع إليه، رغم أن سلسلة محاضراته لم تكن مكرسة لدعم النزعة التجارية، بل تتناول - على سبيل المثال - " الغريزة والإلهام "، " تطابق الفكر والطبيعة "، " التاريخ الطبيعي للعقل "...) فهو (كان يميل إلى تقديم الدليل على أن المعرفة إلى جانب الشخصية الأخلاقية يمكن أن تؤدي إلى نجاح العمل التجاري). لذلك تطورت شخصيته

الثقافية كنموذج يحتذى به. حتى صار نموذجا أمريكيا في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، (كما كان "هوغو " بالنسبة لفرنسا، وتولستوي بالنسبة لروسيا).

ج -: ظهور وتطور حركة جمعيات المحاضرات العامة التي قام بتأسيسها " جوسيا هولبروك " سنة ١٨٢٩ (لتثقيف الأمة التي كانت آخذة في الاتساع). ثم أنشئت قاعات المحاضرات العامة " الليسيوم " حتى صار يوجد بنهاية الثلاثينيات قاعة في كل مدينة كبيرة تقريبا، (إلى جانب المكتبات وجمعيات المحاضرات والمناظرات التي يقيمها التجار والموجهة للشباب وغير المتزوجين وموظفي البنوك والباعة في المحلات..إلخ أي الذين يشكلون أغلبية المدن). (وكانت الفكرة من وراء ذلك هي إبعادهم عن الشوارع والارتقاء بعملهم التجاري وبمستواهم الفكري).

اخترت أن أختتم مقالتي هذه مستشهدا بالتجربة الأمريكية بما له علاقة بفكرة المقال الرئيسة، لسببين لهما علاقة بحالتنا العربية الراهنة:

١ -: كونها التجربة الأحدث بعد تجربة الحداثة الأوروبية، التي تمفصلت معها بداية ثم غادرتها نهائيا نحو التفوق والسيطرة، لذلك فهي الأقوى في عالمنا المعاصر وحتى المدى المنظور على الأقل. ومعروفة تماما علاقة التبعية القوية لقوى المال النفطي العربي. والنظم السياسية العربية الحاكمة اليوم، بالولايات المتحدة الأمريكية.

٢ -: السعي المحموم نحو عالم المال والتجارة والاستثمار لم يلغي الرغبة الجامحة للرقي الثقافي، بل إن نجاح الأمر الأول، مهنيا وأخلاقيا، بحاجة لنجاح الأمر الثاني بتمفصل مجتمعي داخلي كبير وقوي. عكس سياسة أرباب المال والاقتصاد والسياسة في العالم العربي التي تهتم فقط باستثماراتها الخيالية في المدن والمجمعات السياحية الضخمة والمترفة جدا، بأبراجها الشاهقة جدا، ومساحاتها الواسعة كثيرا. على حساب تنمية حقيقية للمجتمع لاسيما للشرائح الفقيرة فيه. فكيف بالهم التنويري للإنسان في المجتمع.

طبعا لا نتجاهل هنا تخصيص بعض المتنورين القلائل من رجال المال والأعمال العرب البعض من عوائدهم المالية لدعم ورعاية الندوات والمؤتمرات والمهرجانات وبالتالي بعض الجوائز

الثقافية، لكن بآلية تكرس نخبوية الثقافة، دون محاولة استنهاض حالة ثقافية تنويرية كبيرة في المجتمع، على النحو الذي حاولت توضيحه من استشهاداتي المطولة من كتاب (المثقفون).

فالمال والثقافة: بمعنى التراكم الاقتصادي التنموي والتراكم العلمي والمعرفي. هما عنوانان كبيران جدا لنهضة المجتمع وتقدمه الاقتصادي والثقافي والفكري الفلسفي. والأمثلة على ذلك من تاريخ الحضارات البشرية قديما وحديثا كثيرة. أما التفاصيل الفرعية بخصوص كيفية تمفصل العلاقة الصحيحة بينهما، فتحتاج لحوارات طويلة وصعبة، لاسيما في سياق لحظة تاريخية خاصة كالتي تعيشها شعوبنا ومجتمعاتنا العربية. حيث تشير تقارير التنمية الإنسانية العربية منذ بدايات القرن الحالي إلى أرقام مخيفة بخصوص نسبة تفشي الأمية، ووضع المرأة المتدني، وضعف الترجمة لجهة اكتساب المعارف والعلوم الحديثة. وهجرة العقول والكفاءات وتفشي البطالة..إلخ.

فخلاصة القول أنه بدون تفكير فلسفي مستقل ومبدع، يستطيع رسم أفق مستقبلي لمجتمعاتنا وشعوبنا، فذلك مؤشر واضح على أننا لن ننهض ولن نتقدم وسنظل نهوي في فراغ لا قعر له.

بعد ذلك أليست الفلسفة حاجة عربية راهنة؟.

القسم الرابع

الحب وجرائم الشرف

ماذا لو كان الحب مباحا؟
دفاعا عن ضحايا جرائم الشرف في مجتمعاتنا العربية

" ماذا لو كان الحب مباحا في مجتمعنا .؟ "

سألتني زميلتي في العمل – التي تصغرني في العمر ما يقارب العقدين من الزمن، وربما كانت قد تزوجت باكرا قبل أن تستطيع الاختيار كما تريد – هذا السؤال ثم تابعت قائلة : لا أريد جوابا سريعا ، بل لا أريد جوابا بقدر ما أرغب بطرح هذا السؤال، كسؤال صادم، لأوسع ما يمكن من الناس ويكفيني أن يستفز فيهم رأيا ما في الجواب عليه.

مرت شهورا عديدة على هذا السؤال إلى أن استوقفتني مادة في مسودة مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد الذ كان يتم التحضير لإصداره في سورية بين عامي ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ ، كونها تبيح زواج المراهقة في سن ١٣ ، والمراهق في سن ١٥ ، ثم عدل السن في هذه المادة في النسخة المعدلة التالية لمسودة المشروع ليصير ١٥ عاما للمراهقة و١٧ عاما للمراهق. وتسنى لي أن سمعت رأيا لأحد المشرعين في مسودة هذا القانون ، وهو رجل قانون بخلفية فقهية إسلامية متزمتة جدا ، عندما اعتبر أن كل القوانين الوضعية قاصرة في النهاية أمام القانون الإلهي كما ورد في القرآن ، حسب حديثه في برنامج حواري بعنوان " حياة وناس " بثته إذاعة مونتي كارلو الدولية حول هذا المشروع بتاريخ ٢| ٢ | ٢٠١٠ ، وكان يبرر تلك المادة، غير الملزمة كما قال: كتلبية لاحتياجات بيئة المجتمع الزراعي الواسعة في سوريا!؟.

المفارقة المرة هنا هي أن الإسلاميين الذين يفاخرون بأن الإسلام الأول حرر البنت من عملية وأدها وهي حية في الجاهلية. هم في الغالب الأعظم منهم، من يطالب اليوم بوأد مشاعرها وميولها وأفكارها الخاصة ، أي يقتلون شخصيتها المستقلة قبل أن تولد ، ويشرعنون دورها الباكر جدا في الحياة، كأداة مملوكة للخدمة، وموضوع للمتعة، فقط. باسم القانون الإلهي إياه الذي يتحدثون عنه بفهمهم الخاص له، ويخنقون إمكانات وتطلعات الحياة الجديدة في المجتمع

من خلال هذا الفهم. لأننا نعرف تماما مجمل الشروط الذكورية الضاغطة في مجتمع أبوي كالمجتمع السوري مثل كل المجتمعات العربية الأخرى، والتي تجبر المراهقة على الزواج المبكر بدون إرادتها واختيارها الحر تخلصا ليس من مصروفها فقط، وبالتالي الحصول على مهرها، بل أيضا من فضيحة مفترضة قادمة، لأن البنت المراهقة، بل والمرأة عموما في عرف هكذا مجتمع، هي مشروع فضيحة دائمة.

أذكر أني قرأت، بعد نكسة حزيران ١٩٦٧، رأيا للشاعر نزار قباني في مجلة "مواقف" التي كانت تصدر في بيروت أوائل سبعينات القرن العشرين، يقول فيه ما معناه: أن هزيمة حزيران لم تكن هزيمة عسكرية فحسب، بل كانت أيضا هزيمة للجسد العربي المقموع والمكبوت. وهذا ما جعلني أتعرف، منذ ذلك الوقت، بعيدا عن التنظير الأيديولوجي أو الخطاب السياسي السائد، على أحد الأسباب البنيوية الخفية المسئولة عن هزائمنا المتكررة وعجزنا الحضاري الدائم.

إن المعنى الذي تضمره هذه السطور هو الحب كظاهرة إنسانية معقدة بما تتضمنه من رغبة وهوى وعاطفة وميل نحو الجنس الأخر بمشاعر إنسانية دافئة، بشكل يفجر داخل المرء طاقات إبداعية دفينة. فالحب على هذا الأساس ظاهرة لها علاقة بمستوى ثقافة المجتمع ومستوى تطوره، وليست مجرد ميل غريزي بقصد المتع الحسية وإشباعها.

عن أصل ظاهرة الحب ودور العرب والإسلام فيها:

في ذكرى عيد الحب التي مرت في ذلك العام ٢٠١٠، رأيت أنه من الأنسب أن أبدا تقليدا سنويا خاصا مع هذا العيد، وهو قراءة بعض نصوص، أو كتاب في الحب. لا سيما أن الجو العام السائد داخل بلداننا العربية وحولها مشبع بالتشنجات الضيقة التي تغذي باستمرار ثقافة الكراهية والقتل، والتهديد بالحروب. فبدأت يومها بقراءة كتاب ممتع وعميق الفكرة يعود تاريخه لثلاثينات القرن الماضي، للباحث الفرنسي "دينيس دي رجمون" بعنوان (الحب والغرب)، إصدار وزارة الثقافة السورية، الطبعة الثانية ٢٠٠٧، ترجمة: د. عمر شخاشيرو.

إلا إن الذي استوقفني في قراءة هذا الكتاب هو الإضافة الجديدة التي ارتأت مديرية التأليف والترجمة والنشر في وزارة الثقافة إضافتها كمقدمة للطبعة الثانية. وهي مقالة طويلة لنفس المؤلف بعنوان (الحب في الشرق والغرب) كانت قد نشرت سابقا في مجلة " حوار" التي كانت تصدر في بيروت، العدد | ٢ | عام ١٩٦٣ ، حسب تنويه المديرية الوارد في بداية الكتاب. تقوم فكرة المقالة على مقاربة موضوع الحب كظاهرة، بمعنى (العاطفة والهوى)، ولدت لأول مرة في الغرب (جنوبي فرنسا) في القرن الثاني عشر. لكن بتأثير تياران مصدرهما منطقة الشرق الأدنى تحديدا، (انساب أحدهما من أسيا الصغرى وإيران والأخر من العالم العربي).

فالتيار الأول يقصد به الهرطقة المانوية نسبة إلى " ماني " والتي حاولت السمو ما أمكن بالنفس الإنسانية عن دنس الجسد، والتصعيد بها عن طريق الحب المثالي. وكانت هذه الهرطقة (ذات شأن عظيم في ايران وأسيا الصغرى ومرت بالبلقان وإيطاليا الشمالية وامتدت حتى شملت جنوبي فرنسا وتوطدت أركانها في البلاطات والقصور حيث الشعراء المتجولون ينشدون قصائدهم). فتكاثرت على إثر ذلك الهرطقات ذات الأصل المانوي في أنحاء أوروبا وكانت تتقاطع جميعها بنظرة جديدة للمرأة تقوم على الاحترام والتبجيل واعتبارها سيدة مثل الرجل السيد وكانت تجيز المغازلة التي ليس فيها إفراط وتطرف مع شيئ من اللذة. أما سر الانتشار السريع لهذه الظاهرة وهرطقاتها في أنحاء أوروبا فيعود لأمرين أساسيين :الأمر الأول هو مقاومة الكنيسة وكهنتها لظاهرة الحب الجديدة هذه، من خلال العوائق والموانع التي أقامتها بوجهها، رهبانية ذات طابع زهدي مغلفة بفكرة الحب الإلهي، حملات صليبية، محاكم تفتيش..إلخ . إلا أن مجمل هذه العوائق، بالعكس مما كان متوقعا منها، فجرت طاقات وإمكانات وإبداعات هذه الظاهرة (فالأهواء لا تعمق ولا تفجر طاقاتها إلا بما بمقدار ما تلقى من المقاومة).

أما الأمر الثاني فيعود إلى لغة شعرية جديدة ببيان بديع، وحدها كانت قادرة على التعبير عما كانت تتوق إليه النفس في أوروبا القرون الوسطى، ظهرت فجأة على يد الشعراء المتجولين

" التروبادور " في جنوبي فرنسا نفس الفترة الزمنية. وكان مصدر هذه اللغة كما يقول الباحث: (الشعر العربي الذي ذاع في القرن الحادي عشر في الأندلس).

وهذا يقودنا إلى معرفة التيار الثاني الذي كان وراء ظاهرة الحب في الغرب، وتمثله بدعة مذهب صوفي ولد في العراق وكان من أهم ممثليه في القرن الثاني عشر، الحلاج والشيرازي والسهروردي، وتأثر به إبن عربي في الأندلس. وكلهم (لجؤوا إلى صيغ الشعر المنظوم في الحب الدنيوي للإعراب عن حبهم الإلهي، فعد هذا ضربا من البدع أفضى بالكثيرين منهم إلى الهلاك). أما خط سير هذه البدعة إلى أوروبا فكان بغداد، حلب، دمشق، (فالأندلس العربية مرورا بالشواطئ الجنوبية الشرقية من المتوسط). وهكذا ففي جنوبي فرنسا، حسب الباحث، (شوهد في القرن الثاني عشر لقاء تاريخي عجيب للغة حب وهرطقة دينية هما من أصل واحد. فإن الشعر العذري الذي ولد من لقاء هذين التيارين الروحيين القادمين من شاطئ البحر الأبيض المتوسط، منبع الحضارة، قد انحدرت منه جميع آدابنا الكتابية الأوروبية وجميع المفاهيم الشائعة التي تدور حول الحب، سواء أكان في الغناء أم في الكتابة أم في طرق العيش، وبقيت حتى أيامنا هذه). بل إن الباحث يقول أكثر من ذلك عندما يتوصل بعد البحث والتدقيق التاريخي أن هذا الحب العذري (لا وجود له لا في الماضي ولا في الحاضر، حتى ولا يمكن تصوره خارج الصعيد الذي حدده له القرآن والتوراة) لأن شعوب شرق أسيا، البراهمة والبوذيين، لها نظرتها الخاصة في العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة كعلاقة جنسية (طبيعية اجتماعية خالية من أية نفحة رومانسية أو مثالية أو أية حرارة زهديه. إن الحب كما نفهمه منذ القرن الثاني عشر ليس له حتى اسم في لغاتهم: ففعل " أحب " في الصينية لا يحدد سوى العلاقات بين الأم وابنها). وهذا يعود حسب تحليله إلى أن ديانات تلك الشعوب تقول كما (جاء في أحد كتبهم " ليس إلا ذات واحدة لجميع الكائنات " أما الذات الفردية فصائرة إلى التلاشي والذوبان في المطلق الذي لا اسم له عندهم ولا شكل روح صاف). وبالتالي فإنها تخلو من فكرة " الملاك " كوسيط بين الإله والذات المؤمنة. لذلك فإن مشاعر الحب الدنيوي عندهم (لا تصلح أن تكون رموزا للمعارج الروحية ولا صورة منعكسة عنها). كما هو في الديانات الإبراهيمية. التي تنسج بين الذات الإنسانية والله، علاقة تقوم على الطاعة أو العصيان وخلاص الذات يكون حسب

مستوى الجواب الذي تأخذه في هذه العلاقة. فتظهر الصوفية بين الطرفين كعلاقة حب دنيوية في تعبيرها الظاهري لكنها في حقيقة أمرها ترمز إلى سمو روحي يتطلع للاقتراب من الله بالحب فقط. ويكون الملاك وسيطا في علاقة الحب هذه. ومعروف كم صار شائعا اليوم استخدام كلمة " ملاك " بحمولات دلالية متنوعة وغنية، سواء في الأدبيات الدينية أم الدنيوية لاسيما في أدبيات ومراسلات الحب الدنيوي " يا ملاكي، أنت كالملاك" إلخ.

مفارقات العرب والمسلمين اليوم:

لذلك يستنتج الباحث أن (ما جاءنا به العرب من هذا القبيل قد أصبح جزءا متمما للغرب لا للشرق). لكنه يلاحظ أيضا، أن ظاهرة الحب هذه أصابت فوزا كبيرا في الغرب الأوروبي عموما منذ تلك الفترة إلا أن نارها في العالم العربي، خمدت بعد قرن أو قرنين من ذلك التاريخ.

وهذا صحيح لأن سباتاً عميقاً أصاب العالم العربي منذ سقوط وتدمير بغداد كعاصمة سياسية وثقافية للإمبراطورية العربية الإسلامية في القرن الثالث عشر ميلادي ١٢٥٨م، ما أحدث فراغا كبيرا ملئته بسرعة ثقافة الفقه الديني المتشدد بمدارسه المتعددة، التي تحرم اللقاء أو الاختلاط بين الجنسين خارج مؤسسة الزواج الشرعي، والتي كان يتم باستمرار استنساخها من جديد بصورة أكثر تشددا. وفي نفس الفترة كانت الأندلس العربية تعيش أخر ممالكها (بنو الأحمر) ويبدأ الضعف يدب فيها إلى أن خسر العرب أخر ممالكهم فيها عام١٤٩٢م.

وهكذا فما عجز عنه رهبان الكنيسة القويمة المتشددة في أوروبا بمواجهة ظاهرة الحب خلال القرن الثاني عشر، نجح فيه الإسلام الفقهي المتشدد في العالم العربي فيما بعد مع بدء عصور الانحطاط الطويلة للمنطقة العربية. لذلك يمكننا استنتاج عدة مفارقات هنا:

لعل أوضحها تلك المفارقة الكبيرة بين وأد ظاهرة الحب المستمر في مجتمعاتنا، وبين الغرب الذي صار الحب يغني نمط حياة شعوبه ويلونها بألوانه الزاهية، ثم يعود ليغتني بها ويتطور من جديد بحيث يأخذ أشكالا وأساليب وعلاقات جديدة ومتنوعة، ومدارس عديدة حتى اليوم، لها منظريها وفنانيها وعشاقها، التي تكرس الفرد كذات إنسانية لها الحق في

إغناء مشاعرها وعواطفها الخاصة وبالتالي حياتها العامة، كما تريد، فالربيع الحقيقي لا تلونه زهرة واحدة بل عدد لا متناهي من الزهور والورود والألوان. الأمر الذي يصر فقهائنا وأتباعهم، عن قصور وضيق، على اعتباره انحلالا مجتمعيا في الغرب!؟.

أما الثانية فتتلخص بالمفارقة الكبيرة بين الإسلام التاريخي كوعاء حضاري كبير متعدد ومتنوع خلال العصور الوسطى، وبين الإسلام السياسي الجهادي التكفيري الحالي، أو الإسلام الفقهي المتزمت والضيق، الذي لا يستطيع أن يقرأ في القرآن ما قرأه هذا الباحث الفرنسي عن أصل ظاهرة الحب.

أما الثالثة فتكمن بالمفارقة الكبيرة والرهيبة بين هوية شخصيتنا التاريخية كعرب، في العصور الوسطى، وإشعاعاتها الحضارية المتقدمة جدا قياسا على عصرها آنذاك، وبين شخصيتنا المعاصرة بثقافتها وأخلاقها السائدتين بميولهما، الماقبل قروسطية في زمن يجمع العديد من المفكرين والباحثين بتسميته بزمن ما بعد الحداثة !؟.

لذلك ينتكس الحب عندنا ويتراجع باستمرار، ومعه تتراجع مجتمعاتنا العربية ويضعف دورها وحضورها العالميين، بعد أن صار أي مستوى للقاء بين الجنسين وفي أية مرحلة عمرية، خارج مؤسسة الزواج الشرعي، من المحرمات الكبرى. طبعا باستثناء هوامش زمنية قصيرة، أو كانتونات مكانية ضيقة، وبأفق محدود حدا. وفي الحالتين تكون نتيجة اللقاء الحديث بالغرب ومحاكاة له. وكل ذلك يكون في ظل طغيان قيم وأخلاق مجتمعية مشبعة بجشع التملك الفردي المتماهي مع غطرسة القوة الذكورية وأنانيتها المتطرفة، مما لا يترك مجالا حتى للحب والتسامح بأوسع معانيهما بين الناس في المجتمع، لتحل محلهما عصبية الانتماءات القبلية الأولى ومنازعاتها وحروبها المستمرة حتى اليوم. ومن خلال هذا النسيج المجتمعي الراهن تكتسب جرائم، ما يسمى بجرائم الشرف، المنتشرة بكثرة في مناطق عديدة من مجتمعاتنا العربية، شرعيتها المجتمعية وغطائها القانوني الذي يبيح لها العذر المخفف .

إنه وأد الحب المستمر في مجتمعاتنا العربية يا زميلتي العزيزة.

١٥ | ٣ | ٢٠١٠

مفارقات الشرف في ثقافتين: للمقارنة والتأمّل *

يوما إثر يوم تتعمق الهوة الحضارية التي تفصل مجتمعاتنا العربية ليس عن مجتمعات الغرب الأوروبي المتقدم باستمرار، بل عن أفكار عصور الحداثة الأولى التي كانت إرهاصاتها الأولى منذ القرن الخامس عشر قد بدأت ترسم أفق ثوراته الاجتماعية والعلمية والمعرفية المتتالية دون توقف حتى أيامنا.

وتستمر النتائج كارثية على المواطن العربيّ كفرد أعزل بمواجهة إمّا قوى ظلامية متشددة، أو سلطات مستبدة جائرة. أو بمواجهة تواطئهما معا لاغتيال عقله وعمقه الإنساني الحقيقي. كما سأبين من المثالين القادمين اللذين يجسدان أقصى مفردات الحياة اليومية بين المجتمعين، والتي تعكس أيضا أقصى مفارقات الثقافة التي تحكم كل منهما لاسيما فيما يتعلق بالشباب والموقف الأخلاقي من المرأة. فالشباب هم وقود المستقبل، والمرأة هي نصف المجتمع الأكثر رقّة وخصوبة وعطاء.

تكثر في مجتمعاتنا العربية، ما اتفق على تسميته بـ "جرائم الشرف"، كما نقرأ ونسمع يوميا، وتكثر الأحاديث والندوات الحوارية والملفات الصحفية حول بشاعتها وضرورة تدخل الدولة للحدّ منها على الأقل عبر وضع عقوبات جزائية شديدة لمقترفها، واعتبارها جريمة إنسانية لا علاقة لها بالشرف.

لكن " لا جدوى يا يسوع ... لا جدوى " كما تقول إحدى شخصيات روايات كازنتزاكي. فهذا النوع من الجرائم يستمرّ لأنّ مقترفها يستفيد من أعذار تخفيفية يبيحها له القانون وأخلاق المجتمع وثقافته العامة السائدة. وربما يصبح بعدها بطلا مرفوع الرأس يشار له بالبنان في حارته وبين أبناء عشيرته أو قبيلته بل وفي طائفته كلها. لأنّ المسألة في عمقها الحقيقيّ هي

* نشر هذا المقال في موقع "الأوان" الالكتروني بتاريخ ١٠ -٧ - ٢٠٠٨

في الثقافة القبلية السائدة في القاع المجتمعيّ العربيّ، كجذر رئيس متمكن، لكل القيم والتشريعات الأخلاقية والقوانين، بل وحتى الأنظمة السياسية الحاكمة. ثقافة تنكر حقّ الفرد في الاستقلال بتفكيره وحاجاته وميوله وعواطفه أو حق التصرّف بجسده، عن رأي وأخلاق بل وقرارات الجموع في المجتمع، ممثلة بسلطاتها الزمنية والروحية. فهو فرد ضمن قطيع كبير وتمايزه النسبيّ يكون فقط حسب مستوى مكانته الذكورية أو الأبوية السلطوية، ضمن هذه الجموع.

ولعلّ من أخبار الجرائم العديدة التي أقرأها مع التعليق عليها ما يزال يستوقفني خبر قرأته منذ أربعة أعوام لسبب سوف يتضح لكم لاحقا.

ففي عدد صحيفة (الحياة) بتاريخ ١٤ -٩ -٢٠٠٤ ص٤، نقرأ عنوان الخبر التالي: "أردني يقتل شقيقته أمام المئات لتبييض الشرف". جاء فيه أنّ الضحية عمرها ٢٤ عاما وأنّ الشقيق " أقلّ شقيقته في سيارة للنقل العمومي بصحبة عدد من أفراد العشيرة ووضعها على ميدان رئيسيّ يشهد حركة مرور كثيفة في البلدة، قبل أن يبتعد عنها خطوات ويصوّب مسدسه، مطلقا خمس رصاصات إلى قلبها مباشرة، لتفارق الحياة على الفور وسط وجوم الحضور وعجزهم عن فعل أي شيء للضحية" ثم يتوجه الشقيق القاتل إلى أقرب مركز أمنيّ ليسلّم نفسه مستفيدا بذلك من نصّ قانونيّ يخفّف عقوبات جرائم الشرف. ويذكر محرّر الخبر أنّ جرائم الشرف المماثلة في الأردن خلال عام ٢٠٠٤ بلغت ١٢ جريمة مقابل ٢٠ جريمة خلال عام ٢٠٠٣. ثم يخلص إلى القول ملخّصا رأي بعض الاختصاصين في علم الاجتماع "أن تعاظم ظاهرة جرائم الشرف" يعكس فشل النظام التعليمي الذي تواطأ في فلسفته ومناهجه مع معتقدات اجتماعية مشوهة وموروثات خاطئة حول الجنس والأخلاق والمرأة" يضاف إلى ذلك " عزلة النخب الثقافية التي لم تشتبك مع المجتمع واكتفت بإعلان يأسها من التغيير المنشود ".

وفي نفس العدد بذات التاريخ من صحيفة الحياة نقرأ في الصفحة ١٩ " ملفّ شباب " تحت العنوان التالي " شباب سويسريون يبحثون عن علاقات طويلة الأمد " مقالا لمحرره من جنيف يكشف فيه عن الفروقات بين جيل الشباب اليوم في سويسرا وأوروبا عموما عن جيل

آبائهم الإباحي في حقبة ستينات القرن العشرين مستعرضا أمثلة وأقوالا لشباب من الجنسين حول المسألة، مع رأي الأخصائيين والباحثين الدارسين في الغرب المتابعين باستمرار لتحولات أفكار وميول الشباب هناك. ففي أحد الأمثلة تقول الفتاة السويسرية (كلاوديا) عمرها ١٨ عاما : "لم يكن الموضوع يشغل تفكيري في شكل كبير، كنت أدرك أنني يوما ستكون لي علاقة بشاب. ولكني تركتها للظروف، أهدتني أمي في عيد ميلادي السادس عشر عازلا واقيا وقالت لي أنني الآن حرة في حياتي وعليّ فقط أن أنتبه من الإيدز، وفي أول تجربة لي مع شاب بعد حفلة في الديسكو اختفى تماما، ولم أكن أعرف سوى اسمه الأول وعندما التقيته مصادفة اكتشفت أنه نسيني تماما ولم أكن بالنسبة إليه سوى متعة عابرة. ولما لاحظ دهشتي عايرني بأنني كنت عذراء، وعليّ أن أكون شاكرة له لأنه قبل بي في تلك الليلة. شعرت بحرج كبير عندما سمعت تلك الكلمات، لم أحبّه ولكنني لم أكن أتوقّع أن يكون وقحا، ولكنه قال لي أنه صريح ويقول ما لا يقدر الشباب الآخرون على البوح به. أحسست بنفسي مهانة. وقررت من هذا اليوم ألا أبدا أية علاقة إلا مع شاب ناضج يبحث عن علاقة طويلة، أما العوازل الخمسة عشر المتبقية فقد أعدتها إلى أمي".

ويشير محرّر المقال في بقية الأمثلة الواردة على لسان شخصياتها الشابة التي يذكرها بالاسم والعمر أنها وصلت إلى ذات النتيجة التي وصلت إليها (كلاوديا)، وفي وقت مبكر من العمر حيث أن جميعهم تحت سن العشرين. رغم أن الحرية الجنسية متاحة أمامهم بدون حدود أو أية رقابة من الأهل والمجتمع.

لكن ماذا تقول لنا المقارنة بين المثال الأردنيّ الذي هو أيضا مثال عربيّ بامتياز لكن في حدّه الأقصى. وبين المثال السويسريّ الذي هو مثال أوروبيّ بامتياز، وربما في حدّه الأقصى أيضا.

لا شك أن الجواب على هذا السؤال يستدعي إلى الذهن سؤال أخر لا يقل أهمية. وهو لماذا لا توجد في مجتمعاتنا العربية مراكز أبحاث متخصصة معززة بثقافة مجتمعية تنطلق من الإنسان أولا، والفرد الكائن فيه بكل آلام وآمال مفردات الحياة اليومية لديه. مثلما هو موجود في المدنية الأوروبية؟

أزعم هنا أن هذا السؤال يحيلنا إلى الفارق الأساس بين الخلفية الثقافية التي تحكم مجتمعاتنا العربية، والخلفية الثقافية للمجتمعات الأوروبية. فرغم دخول الحداثة الأوروبية إلى مجمل أنماط ومستويات حياتنا اليومية لكن في جانبها الشكلاني المبهر والاستهلاكي المفرط فقط، الذي يتصالح من خلال سيادة علاقات السوق دون سواها، مع أشد حالات ورموز التخلف القبلي في أي مجتمع كان إذا لم يتم التصالح بداية مع ثقافة الحداثة ذاتها وتمثلها في سياق عملية إنتاج ثقافي جديد. ورغم أن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة حاولت ذلك منذ بداية عصر النهضة العربي مع بدايات القرن التاسع عشر، بأطياف واتجاهات فكرية، ومذاهب أيديولوجية، متعددة. إلا أنها أخفقت في مقاربة الواقع اليومي المعيش للإنسان العربي، و"الاشتباك" اليومي فعلا مع كل أسباب ورموز وقوى التخلف التي تقتل الإنسان فيه. فالثقافة العربية انطلقت من النظريات والأفكار والكتب في سياق الإطلاع والترجمة ونقل الأفكار والنظريات وإعادة استنساخها محليا قياسا على موروثنا الثقافي التاريخي، وليس على وقائع الحياة اليومية للإنسان العربي. بينما الثقافة الأوروبية منذ عهود الحداثة الأولى انطلقت من الوقائع اليومية بعلاقة ديالكتيكية مع التحولات العظيمة في الواقع. واستطاعت في سياق تكونها أن تتحرر من سطوة المنطق الأرسطي بقوانينه الجامدة. ومن سلطة ميتافيزيك الفكر الديني للعصور الوسطى. بتوافق تام مع تحرّر شخصية الفرد الأوروبيّ بأبعادها الإنسانية الكاملة، وتمكنت من بناء منظومات فكر فلسفي متعددة تتقاطع جميعها في رسم أفق مستقبلي متجدد ليس للمجتمعات الأوروبية فقط وإنما للبشرية جمعاء. متجاوزة بذلك الشرط المجتمعي اللاإنساني للقرون الوسطى بدون أسف أو رجعة. ومتضمنة في كل ذلك حقّ الفرد الإنساني في الاستقلال بتفكيره وعواطفه وحاجاته الإنسانية وحتى جسده الذي هو ملك له وحده فقط وهو المسؤول عن كيفية التعامل معه، ولا أحد غيره. فالمسألة في جوهرها فكرة ثقافية فلسفية تحكم العقل الغربي عموما مهما تعددت اتجاهات التفكير فيه. ولا علاقة لها بمسائل العيب والحرام كما هو سائد عندنا.

فالثقافة العربية الحديثة والمعاصرة لم تنجح حتى اليوم في محاولة تحرير الفرد العربي من إطار القطيع القبلي والسياسي الذي يعيش فيه. أو في تكوين رؤية فلسفية عربية معاصرة

تساعد في رسم ملامح أفق مستقبلي جديد للمجتمعات العربية بتوافق مع السياق العام للتطور البشري على أساس مستجدات العلم وثوراته الدائمة.

لذلك نشهد هذا الاستيقاظ الرهيب والمريع لكل ما هو قبليّ وغرائزيّ في موروثنا التاريخي والاجتماعيّ، ليشكل مكونات ثقافة جديدة قادمة سوف تحكم مجتمعاتنا بالكامل. وضمن هذا السياق الراهن تذبح الصبيّة العربية الأردنية - اسمها واسم شقيقها القاتل مجهولان لأسباب قبلية عشائرية حسب الخبر الوارد في الصحيفة – ذات الـ٢٤ ربيعا بتلك الطريقة الوحشية، ربما بسبب وضوح مشاعرها الإنسانية في فترة قلقة ومصيرية من عمرها كأنثى في مجتمع شرقي محافظ، كما قتل وسوف يقتل الكثير غيرها، بتواطؤ من قبلنا جميعا أفرادا ومؤسسات حكومية وأهلية، ومثقفين، وسياسيين سواء في الحكم أو في المعارضة.

أما السويسرية (كلاوديا) ذات الـ ١٨ ربيعا فباستطاعتها أن تختار طريقها بحريّة تامة منذ عامها السادس عشر لتدرك بسرعة ومن أوّل تجربة لها أن الإنسان ليس غريزة فحسب بل هو أساسا أحاسيس ومشاعر دافئة ونبيلة، ومقدرة على التفكير السليم، تولد من خلالهما عواطف إنسانية سامية. وعلى هذا الأساس أخذت قرارها بهدوء وسلام داخلي مع الذات، وكذلك فعلت زميلاتها الأخريات.

ثمة قراءات أخرى متعددة يستطيع الباحث أو الأخصّائي في علم الاجتماع المقارن، والتاريخ، وعلم النفس، والأنتروبولوجيا، أن يضيئها من المثالين السابقين، الأمر الذي لا ندعيه.

ثمة سؤال أخير يطرح ذاته هنا، يتعلق بمدى صحة الرأي السائد حول دفء العلاقات والمشاعر الإنسانية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، مقابل برود العلاقات الإنسانية في الغرب وفجورها!

فلنتأمل بشكل هادئ وعميق قبل الجواب.

مفارقات اللحظة الراهنة
بين " الخصاء" العربي، و إبداع العالم
(مقاربة في الأسباب و الجذور)*

محاولة في تشخيص المفارقة:

" العالم يسير في طريق باتجاه واحد ونحن نسير في اتجاه عكسي. العالم كله يقوم على تجمعات كبيرة، فيما نفكك نحن الفضاء العربي الذي كنا سباقين إلى إنشائه في العام ١٩٤٥. العالم يقوم على الإنسان وحاجاته الأساسية، بصرف النظر عن انتمائه العرقي أو الديني. نحن بدأنا نتحدث بلغة القرون الوسطى. "

آثرت أن أفتتح مقالتي هذه بجواب للدكتور محمد البرادعي المدير العام السابق للوكالة الدولية للطاقة الذرية، اجتزأته من حوار شامل أجرته معه ونشرته صحيفة الحياة بتاريخ ٢٠ – ٢١ / ١٢ /٢٠٠٨ كتمهيد مكثف بالغ الدلالة لما سوف تعرضه وتدعيه السطور القادمة.

بداية أعتذر من القارئ على استخدامي مفردة " الخصاء " التي يشير إليها العنوان، سواء بدلالاتها اللغوية على مستوى الفرد (بيولوجياً). أم المجازية على مستوى المجتمعات والشعوب – حيث تتماهى الحالتان في مجتمعاتنا العربية المعاصرة بشكل مخيف، دون أن يكون هذا التماهي صفة جوهرية ثابتة لهذه المجتمعات – كوني لم أجد مفردة أخرى غيرها أقدر على تفسير حالة العقم العربي التي تزداد استفحالاً منذ منتصف القرن العشرين وحتى

---

* نشرت هذا المقال في صحيفة "النور" التابعة للحزب الشيوعي السوري منذ أعوام، وأعيد نشره هنا مع بعض الإضافات والتعديلات.

اليـوم. علمـاً أن الفحولـة الزائـدة ،على الصـعيد الشخصـي، أو الـذكورة السـائدة في هـذه المجتمعات، مع تكاثر النسـل، بدون وظيفة تنموية ودور مجتمعي قادر. وتتـويج ذلـك بالحالـة الجهادية التكفيرية المستفحلة اليوم. هي أبلغ تعبير عن هذا "الخصاء".

بما أن هول الأمر لن يتبين لنا على حقيقته إلاّ بالكشف عن هول الهوة التي تفصلنا عن المجتمعات المتمدنة فعلاً، ضمن هذه القرية الكونية الواحدة التي تجمعنا سوية، فسـوف أبدأ بمقاربة الموضوع من خلال تجربة شخصية عابرة حدثت معي منذ سنوات.

فقد تسنى لي أواخر شهر أيلول عام ١٩٨٣، أن أزور باريس وبعض المدن الفرنسية لمدة شهر كامل بدعوة من أخي الدكتور إياس حسن الذي كان يتابع دراسته العليا هناك.

وأذكر أنه في زيارتي اليتيمة تلك، (ارتعشت) عيناي بالدمع أكثر من مرة، ليس بسـبب انبهاري أمام حضارة مدنية حديثة أشاهدها للمرة الأولى في حياتي، بقدر انشدادي لأسـلوب الحياة اليومي، والمناخ الواسع من الحرية الذي يغمر كلّ شيء ويفيض. الأمر الذي يعكس ويلخص هذه الحضارة أكثر من أي شاهدٍ أخر.

فمن بين مشاهداتي اليومية، وخصوصاً في الحدائق العامة التي هي غاية في الخضرة والنظافة والجمال، ثمة مشهدان كانا يتكرران أمام عينيّ باستمرار، ويفتحان جرحاً بليغاً في روحي الجريحة أصلاً، لكنه كان ممتزجاً بلحظة فرح ونشوة.

الأول لشاب وفتاة يتعانقان بحرارة مشاعرهما الإنسانية الصادقة تحت الشمس وعلى العشب الأخضر، في الهواء الطلق، وأمام المارة، الذين لا يلفت انتباههم الفضولي هذا العناق ولا يعنيهم، لأنه جزء من الحرية الشخصية المتاحة لكل فرد هناك، تلك الحرية التي يعي كل عاشقين حدودها العامة، وبالتالي حدودهما الشخصية داخلها.

والثاني لعجوز أو عجوزين (رجل وامرأة)، جالسين على مقعدٍ خشبي وبيد كلٍ منهما قطعة خبزٍ صغيرة يفتتها ويرميها على الأرض أمامه فتأتي العصافير وبعض الطيور التي تملأ سماء الحديقة وأشجارها إليهما لتأكل من فتات الخبز أمامهما على الأرض. وعندما تشبع، بعضها يطير وبعضها يحط على كتف العجوز و رأسه و يديه أو ركبتيه و تبدأ المداعبة الجميلة

بينهما. فالطير لا تخاف من البشر هناك كما أن البشر لا ترتكب حماقة قتل الطير على ما يبدو، كما يحدث عندنا، لذلك فالطير والبشر يألفان بعضهما بعضاً هناك.

في المشهد الأول. بقدر ما كنت أفرح وأنا أراقب مشهد اللقاء مشدوداً، كانت دواخلي تبكي زمناً فتياً ضاع من عمري وهو محكوم بتقاليد الكبت والحرمان، وقمع المشاعر الإنسانية النبيلة.

أما في المشهد الثاني فبقدر ما كانت تشدني تلك العلاقة الرائعة مع العصافير، كنت أبكي في داخلي مستقبل أجيالنا في زمن قادم، كنت قد بدأت أعي كيف يمكن توقع وقائعه القاسية الآتية، لجيلنا وللأجيال العربية القادمة من بعدنا.

وأذكر أنني أصبت بخيبة أملٍ كبيرة بعدما عدت من سفرتي تلك و ذهبت إلى قريتنا الجبلية المتواضعة في ريف محافظة طرطوس التي تكثر فيها أشجار السنديان والزيتون و دوالي الكرمة، لذلك تكثر فيها العصافير. فجربت محاولة إيجاد لغة تآلف مع هذه العصافير الطليقة. وصرت أراقب مختبئاً وراء نافذة المنزل لأعرف المكان الذي تنغط عليه أكثر من غيره، لأضع لها على الأرض وعاءً من فتات الخبز المبلل بالماء.. إلا أنها كانت تهرب بعيداً دون أن تعود، ولفترة طويلة، إلى ذات المكان الذي رأتني أضع لها فيه هذا الوعاء.

وقد صادف زيارتي لباريس آنذاك افتتاح المهرجان السنوي التقليدي لصحيفة **(الأومانيتيه)** التي يصدرها الحزب الشيوعي الفرنسي، ويستمر لمدة يومين كاملين في أحد حدائق باريس الكبيرة. لذلك، فالمشهد الحضاري الأهم بالنسبة لي كان هناك، عندما استجبت لاقتراح أحد الأصدقاء بزيارة هذا المهرجان لساعات قليلة. ولكن ما إن دخلت وشاهدت ما شاهدت حتى اتخذت قراري بالبقاء ضمن طقوس هذا المهرجان وفعالياته إلى نهايته واصلاً بذلك الليل بالنهار، فاعتذرت من صديقي الذي تفهم حالتي وغادرني ليأتي في اليوم التالي ويأخذني إلى حيث يقيم.

تجارة وثقافة وأدب وفن وموسيقا، وحوارات سياسية متنوعة هادئة وصاخبة، رقص جماعي في الساحات، عروض أزياء فلكلورية، و عروض حركات رياضية بهلوانية ومسرحية وموسيقية لفرق ووفود فرنسية وأوربية وعالمية، ومن ضمنها العربية أيضاً. وكلها تنتمي إلى

العديد من الاتجاهات السياسية والفكرية المتنوعة والمختلفة. إنه العيد، عيد الاحتفال بالثقافة والفن والنضال السياسي، عيد الحياة فعلاً.

فكيف لي أن أغادر هذا العيد وأنا المحروم، إلا من بقية حياة، قبل أن امتلئ بالحياة ولو ليومين كاملين فقط.

وعندما توقفت أمام البراكة المخصصة للوفد السوري وقرأت عليها عبارة صحيفة **(نضال الشعب)**. تساءلت: لماذا يكون محظوراً على ذات الصحيفة في نفس الفترة التاريخية أن تصدر علناً في سورية، مع أن الحزب الشيوعي السوري الذي يصدرها، يشارك بالتمثيل السياسي في أعلى مستوى للجبهة، كما يشارك في الحكومة؟ وتساءلت أيضاً لماذا تضيق الحياة في بلادنا بينما تتسع في فرنسا وغيرها من الدول الأوربية لكل تناقضاتها الداخلية، الاجتماعية والسياسية الصارخة، كما تتسع لنا ولغيرنا، مع تناقضاتنا التي نحملها معنا إلى هناك أيضاً؟

إنها المفارقة المرة التي تقتل الحياة فينا جميعاً في بلداننا.، عصافير البراري عندنا مستهدفة، مشاعرنا الإنسانية النبيلة مكبوتة، أفكارنا وميولنا الاجتماعية والسياسية المستقلة، مقموعة أو مراقبة وممنوع عليها العلن إلا ضمن حدود ضيقة جداً. فكيف يمكن للحياة أن تزهر وتثمر؟.

هذا هو وضع المواطن العربي حتى اليوم، فهو محاصر بين سندان التقاليد من جهة، ومطرقة الأنظمة ا لحاكمة من جهة أخرى. ومن تمكن من الإفلات، ففتاوى الحركات الدينية، وتكفير التيارات الأصولية الظلامية التابعة لجميع الطوائف، والمسنودة بالولاءات العشائرية والقبلية، التي يضج بها الواقع العربي، يكون واقفاً له بالمرصاد. فكيف يمكن له أن يبدو متوازناً مع ذاته ومع العالم، وكيف يمكن للأجيال الشابة الجديدة أن تتحرر من سلبيتها القاتلة وفراغها الروحي الرهيب وتستعيد وعيها بالشرط التاريخي الراهن الذي تحياه.

كيف يمكن لشعوبنا العربية أن تبدع كما أبدعت شعوب أوربا وأستراليا وبقية شعوب العالم في تظاهرات الملايين يومي ١٤و١٥/٢/٢٠٠٣، في شوارع عواصمها ومدنها الكبيرة لتقول لا للحرب العدوانية الأمريكية البريطانية الوشيكة الوقوع على الشعب العراقي، آنذاك.

جذر الخصاء العربي:

مجتمعاتنا العربية (مخصية) إذاً، وعاجزة عن النهوض، كما أفترض هنا .فأين يكمن جذر هذا الخصاء إذا؟.

يمكن البحث عن الجذر الرئيس لهذا الخصاء - كما أزعم - بالعودة إلى اليقينيات المطلقة التي تحكم الوعي العام السائد فيها، والتي هي ولاشك ناتج اليقينات الدينية المتمحورة حول التسليم الكامل والساذج بفكرة القضاء والقدر. رغم وجود العديد من الشواهد في القرآن والسنة التي تحض على العمل الحر والمسؤول.

صحيح أن اليقين المطلق يريح النفس ويمنحها الطمأنينة، لكنه يعطل ملكة العقل والتفكير والمبادرة إلا بما تستهلكه الحاجات والمتاعب في حياة الفرد اليومية في سبيل تأمين لقمة العيش اليومية، ولاسيما أن مجتمعاتنا العربية تعاني اليوم ارتفاع معدلات البطالة، نحو ١٨ مليون عاطل عن العمل من أصل مجموع القوى العاملة التي تقدر بـ٩٨ مليون نسمة. وانخفاض مستويات دخل الفرد للغالبية العظمى من سكان الوطن العربي، التي تتراوح بين ١ و ٥ دولارات في اليوم، حسب التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ٢٠٠١.لذلك ينغلق الإيمان الديني عموماً، في القاع العريض لمجتمعاتنا العربية على التسليم المطلق بكل شيء يحدث، سواء على الصعيد الفردي أم المجتمعي. إنها مشيئة الله!. ويبتعد عن السؤال النقدي. سواء أكان معرفياً، أم مجتمعياً، أم سياسياً، مع أن جميع الأديان، والإسلام منها، انطلقت من مساءلة نقدية للواقع الذي نشأت فيه بداية. وحاولت فهم كل شيء حولها. فعلى هذا الأساس انطلق الإسلام في فتوحاته الأولى وتمكن من تكوين إمبراطورية واسعة كانت إطاراً جغرافياً وسياسياً للحضارة العربية الإسلامية الوسيطة التي استوعبت شعوباً وأدياناً متعددة أنجزت إبداعاتها بلسان القرآن.

ومع نمو حركة هذا الواقع الموضوعي للإسلام آنذاك، تطور السؤال النقدي الأول لديه إلى مساءلة نظرية فلسفية حول الإنسان والطبيعة والكون، وعلاقتهم مع الخالق، على أرضية المصالحة القوية التي أنجزتها تلك الحضارة مع الفلسفة اليونانية القديمة بأرقى مستوياتها، كما تجلت في فلسفة أفلاطون و أرسطو. وذلك من خلال الترجمة والقراءة والتأليف.

مشكلتنا تكمن أنه مع بداية عصور الانحطاط في القرن الثالث عشر طغى فقه التكفير وتأثيم الفلسفة التي غابت زمناً طويلاً. لذلك فبدلاً من أن تتحول المرجعيات والمؤسسات الدينية بتأثير أفكار عصر النهضة، والحداثة، وتطور العلوم، فالثورات المتتالية للتكنولوجيا. إلى مراكز أبحاث ودراسات تعيد طرح المساءلة الفلسفية والمعرفية للعصر الوسيط العربي، بناء على المعطيات الحديثة والمستجدة لعلوم العصر، لتنجز بذلك حركة إصلاح ديني مفترضة لابد منها لإصلاح ونهضة المجتمعات العربية والإسلامية، خصوصاً لصعوبة الفصل بين الدين والمجتمع في الإسلام. تحجرت في مستوى المرجعيات الدينية الفقهية والإفتائية، القروسطية، والسلطوية المتعالية. فأسست بذلك لتقديس الأنظمة السياسية الحاكمة وطغيانها، طوال القرن العشرين حتى اليوم، عبر التميُّه بين اليقين الديني واليقين السياسي مع ارتكازهما على يقينيات البنى الاجتماعية القروسطية المتخلفة والفاسدة.

فمع تأثيم الفلسفة واستبعادها، بدأت عملية استبعاد الإنسان المفكر والمنتج والمبدع في عالمنا العربي لصالح الفرد المهزوم والمحاصر بشروط انتماءاته القبلية والطائفية الأولى، أو المجتمعية الظالمة.

لذلك يمكن القول إنه تمت تنشئة الأجيال العربية الحديثة والمعاصرة، أجيال الهزائم والخيبات المتتالية، منذ منتصف القرن العشرين. مع بداية تشكل الدولة الوطنية المستقلة، ضمن حدود مجتمعية وإنسانية ظالمة وضيقة للغاية، تتداخل في العديد من جوانبها مع الحدود المجتمعية والإنسانية لحقبة عصور الانحطاط السابقة، التي لم تستطع مرحلة عصر النهضة وأفكار مرحلة التحرر الوطني والقومي اللاحقة، إنجاز قطيعة نهائية معها ربما بسبب عدم جذريتها بما يكفي من جهة، وضعف حاملها الاجتماعي من جهة ثانية، وصلابة البنى الاجتماعية المتخلفة من جهة ثالثة. تلك الحدود التي يمكن اعتبارها سبباً مكملاً ومباشراً لهذا الخصاء.

الأسباب المباشرة للخصاء العربي الراهن:

كما أزعم، فإن أهم الأسباب المباشرة للخصاء العربي الذي أوصلنا إلى ما نحن فيه اليوم يمكن تلخيصها بالآتي:

١ -: **عقم التربية و التوجيه، المنزلي في الأسرة**، منذ مراحل الطفولة المبكرة، وفي الحارة، والمدرسة، التي تستبعد المبادرات الأولى للفهم عند الطفل من خلال أسئلته الكثيرة فتضيق ذرعا بها لتحل مكانها أسلوب أوامري يعتمد التلقين والحفظ. مع التوبيخ الشديد من خلال الدور المركزي الشديد للأهل أولا، والمدرسة ثانيا، مما يشلّ سيكولوجيا أسس المبادرات والاستجابات والسلوكيات العصبية الصحيحة عند الطفل. الأمر الذي يقطع مع التفكير المستقل للشخصية في مراحل نموها الأساسية والتالية.

٢ -: كذلك **عقم التربية والتوجيه في ما يخص مسائل العواطف الإنسانية**، في سن الشباب والمراهقة. وربطها مع حاجات الجسد الجنسية، بالعيب والحرام فقط. مما ينتج عنه عدم القدرة على تفهم حاجات النفس والجسد الإنسانيين على نحو علمي سليم، وبالتالي تلبيتهما تلبية صحيحة ومعافاة، الأمر الذي يؤدي سيكولوجياً إلى فراغ نفسي معنوي رهيب يتفاعل مع حاجة عضوية طاغية وملحة، فينتج عنه إما شخصية انطوائية سلبية تدمن ممارسة العادة السرية، أو تصعيد من خلال شخصية عصابية أو شاذة، وبين الحالتين كثيراً ما تتوازن شخصية ذات طبيعة عاطفية جداً أو رومانسية حالمة، لكنها سلبية دائماً، تجد ذاتها فقط في الاستمتاع بالأغاني والموسيقا الحالمة. ويمكن اعتبار الشعبية الكبيرة التي كانت تتمتع بها، وما زالت ولو بمستوى أقل أغاني السيدة أم كلثوم المطولة، وأغاني عبد الحليم حافظ العاطفية الجميلة، في مجتمعاتنا العربية، خصوصاً منذ ستينيات القرن العشرين، بمثابة شرعنه مجتمعية لهذه الحالة الوسط الغالبة في كل شيء. إلاَّ أن تلك الحالة الوسطى تتشظى اليوم في فراغ مخيف، وعلى جميع المستويات. لدرجة نشعر فيها حنيناً نوستالجياً كبيراً لتلك الفترة (الحالة) الوسطى في كل شيء.

وأذكر هنا أني قرأت رأياً صائباً للشاعر نزار قباني غداة نكسة حزيران ١٩٦٧، يقول فيه ما معناه: إن نكسة حزيران لم تكن تعبيراً عن هزيمة عسكرية سياسية فحسب، بل كانت أيضاً في أحد جوانبها الرئيسة، تعبيراً عن هزيمة الجسد العربي المقموع أولاً.

إن هذا العقم في التربية العاطفية الجنسية للمجتمع موضوعياً، جعل مجتمعاتنا وأجيالنا رغم كل محاولات التمرد الفاشلة تجد تعويضها النهائي في التمركز على العاطفة العائلية

الأسرية الخاصة، والتي تتصالح أيضاً مع منطق المجتمع الأبوي والسلطة الذكورية لمستبدة، وبذلك يعيد المجتمع إنتاج آليات التخلف والاستبداد من النواة الأصغر فيه، الأسرة.

٣ - : **غياب دور مؤسسات المجتمع المدني المستقلة**، الذي هو بدوره نتيجة تمركز التربية منذ الأساس على العائلة والأسرة في البيت، كما أشرت في الفقرة السابقة. لذلك فإن الأنظمة السياسية الحاكمة استفادت من هذه الحالة كثيراً ودون عناء يذكر، عبر تأطير هذه المجتمعات ضمن مؤسساتها الخاصة بمنطق العلاقة العائلية والأبوية نفسها، لتجعل من شعوبها مجرد رعايا وقطعان توجهها كما تشاء.

كما أن التركيبة القبلية المتفاوتة المستويات في طغيانها داخل كل دولة، والمتصالحة مع الطابع الديني المتزمت عموماً، يضيفان عقبة جديدة أمام تأسيس وتطوير مؤسسات مجتمع مدني مستقل.

لذلك نجد حتى لبنان البلد الأوسع في هامش الحريات السياسية والمدنية المتاحة فيه، ورغم أن المجال أمام أجياله المتتالية، مفتوح دون حدود وبشهية كبيرة، على عملية التغريب الكاملة، فنلاحظ أن أغلب مؤسسات المجتمع المدني الموجودة فيه موزعة حسب التوزيع الطائفي للبلد، ومحكومة بقوة قرار الإقطاع السياسي - بتخلفه المعهود، وإرث تناقضاته وحساسياته الطائفية القوية، الموروثة منذ منتصف القرن التاسع عشر - الذي كان وما يزال يحكم لبنان، باسم الديمقراطية؟!.

على هذا الأساس، فإن بناء مؤسسات مجتمع مدني مستقلة تلبي حاجات تأسيس مجتمع حديث ومتطور في جميع المجالات الثقافية والروحية أو المادية المتعددة والمتنوعة، على نحو تتجاوز فيه كل التشرذم القبلي والإثني أو الطائفي، صار حاجة ضرورية ماسة لمجتمعاتنا العربية.

ونرى من المهم هنا العودة بذاكرتنا القريبة إلى المشاهد التي كانت تبثها شاشات التلفزة في العالم للوفود البشرية التي كانت تتوافد من مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني المستقل في أوربا والعالم، إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة في شهري آذار ونيسان ٢٠٠٢، متحملة التنكيل الإسرائيلي الهمجي، لتشكيل دروع بشرية عالمية تحمي الشعب الفلسطيني

الأعزل، من أسلحة العدوان الإسرائيلي الفتاكة. في ذات الوقت الذي كانت تقمع فيه مظاهرات الشارع العربي على تواضعها بالحديد والنار في بعض الدول، أو تحاصر بقوات الأمن لمراقبتها والتضييق عليها وبالتالي تحديد جهة مسارها، في بعض الدول الأخرى.

كما أنه من المفيد الإشارة إلى أن مظاهرات الملايين التي أبدعتها شعوب أوربا وأستراليا والأمريكتين وجنوب شرق آسيا، ضد الحرب العدوانية على العراق، دعت إليها وقادتها الأحزاب السياسية المعارضة، والنقابات، ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى المستقلة هناك، ضد حكوماتها الرسمية بالأغلب، وكانت كلها تعبيراً عن التضامن مع أهم القضايا العربية المعاصرة.

٤ -: **غياب الحراك السياسي المستقل في الشارع العربي**، الذي هو أيضاً نتيجة منطقية للسبب السابق. فالأنظمة الحاكمة استثمرت الخلل المجتمعي الذي كرسته بغياب مؤسسات المجتمع المدني، لتعزز سيطرة أيديولوجية مؤسساتها الرسمية فقط، و مواقعها السلطوية الخاصة، فغابت التنشئة والتربية المجتمعية والسياسية المستقلة، الصحيحة، عن الأجيال الناشئة. وحل محلها التوجيه السياسي الصارم في القطاعات المدنية والعسكرية جميعاً، طبعاً بمسميات متعددة. وتم بذلك ضبط المواطن ضبطاً تاماً من خلال رقيبين موجودين باستمرار، الأول خارجي والثاني داخلي ناشئ عن توهمه أن الأول يراقبه باستمرار. وصارت الأجيال تتوارث هذا الوهم والخوف طوال عقود عديدة، الأمر الذي أفقد الشارع العربي القدرة على المبادرة والمشاركة السياسية المسؤولة والواعية، فغاب الحراك السياسي عن الشارع العربي، وما زال غائباً حتى اليوم. في الوقت الذي نجلس فيه أمام التلفاز نتفرج على خصوبة وإبداعات الشعوب الأخرى وهي تتظاهر من أجل قضاياها. بل من أجل قضايانا نحن أيضاً.

والخلاصة هي باستمرار الأنظمة العربية الحاكمة باللعب **التلفيقي** المزدوج على معيارين: **معيار المعاصرة** من جهة، **ومعيار الأصالة** من جهة أخرى. فتستورد تحت شعار المعاصرة والتحديث أحدث تقنيات الغرب وسلعه، بما يغذي ويقوي الغريزة الاستهلاكية فقط لمجتمعاتها وشعوبها. وبما يخدم مؤسساتها الحاكمة ومصالحها واستثماراتها أو حياتها الخاصة. بينما تصر على خطاب الأصالة فيما يخص علاقاتها مع شعوبها، والعلاقات

الاجتماعية الداخلية، والحالة الثقافية والأخلاقية داخل مجتمعاتها، بحجة المحافظة على الهوية والتراث والقيم والتقاليد. بينما هي في الحقيقة تريد أن تستثمر حالة السكون والاستقرار المجتمعي لصالح استقرارها هي في السلطة فقط. الأمر الذي أنعش، واستفادت منه، كل الحركات الدينية والأصولية في الساحة العربية. التي أحدثت قطيعة ظلامية في خطابها التكفيري اليومي، حتى مع خطاب رجال الإصلاح الديني التوفيقي الأوائل، كالشيخ رفاعة الطهطاوي، والإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، الذين كان يجمعهم هاجس الجواب العميق عن سؤال النهضة المركزي: لماذا تقدم الغرب الأووبي، ولماذا تأخر الشرق المسلم.

لذلك فإن تلك المرجعيات الفقهية والحركات السلفية، أغرقت المسلمين في فتاوى تكفيرية يومية، تبقى مهما اختلف بعضها مع بعض في التفاصيل، إلا أنها متفقة في اغتيال دور العقل ومصادرته.

إنها مفارقات اللحظة العربية الراهنة المرة والقاسية تضمن بقاءها النخب السياسية والاجتماعية والدينية الكبيرة مع الأنظمة الحاكمة، فتجعل المواطن العربي تائهاً فيها ومسلوب الإرادة.

لذلك فبدلاً من الإيمان الديني السمح، ظهرت العصبية بأشد أنواعها قسوة على الروح. وبدلاً من الاجتهاد والإبداع في المصالحة مع روح العصر، ظهر التزمت الشديد. وبدلاً من محاولة فهم الآخر أو المختلف أو المجتهد، ظهر التكفير وفتاوى القتل. ولذلك كله فَقَدَ أغلبُ المسلمين العرب معرفة تحديد اتجاه بوصلتهم بشكل صحيح. لدرجة صارت فيها مسألة تحرير أفغانستان من النظام الشيوعي السابق هي قضيتهم المركزية، بدلاً من القضية الفلسطينية. إلى أن تحولت ظاهرة الأفغان العرب، التي نمت بفضل رعاية سياسية وأمنية أمريكية ورأسمال عربي خليجي، إلى ظاهرة إرهاب دولي بامتياز في نظر الرأي العام العالمي، على المستويين الرسمي والشعبي. تماماً كما خططت لها الإدارات الأمريكية المتعاقبة ومنظرو صراع الحضارات لديها، بعد أن أدت دورها المطلوب منها كاملاً في خدمة السياسة الأمريكية طوال فترة الحرب الباردة.

لاشك أن هذه النزعة الأصولية المسيطرة التي أشرت إليها بعجالة هنا تنطبق أيضاً ، وإن بمستويات وأشكال أخرى، على المراجع الدينية الأخرى لغير المسلمين أيضاً . وقد كشفت الحرب الأهلية اللبنانية طوال ستة عشر عاماً خلال النصف الثاني من القرن العشرين عن ذلك بشكل فاضح ، وما تزال مقدمات اشتعالها من جديد موجودة.

وبذلك تكّون الحلف الموضوعي المستور بين الأنظمة السياسية العربية الحاكمة ، وبين المرجعيات والحركات الدينية الأصولية بمختلف أطيافها ، وبين التقاليد والبنى الاجتماعية القديمة والمحافظة. والذي أدى إلى خصي شعوبنا ومجتمعاتنا العربية بهدف إجهاض أية محاولة نهضوية جديدة ، لن تتم مستقبلاً إلا من خلال :

١ - : **كسر منطق تقديس الماضي وتجاوزه**، مع إعادة الاعتبار لاستيعاب أفكار عصور التنوير والحداثة وثقافتها كما أنجزتها عقول أوربا طوال قرون. والتي هي في النهاية خلاصة نوعية لتجربة تاريخية بشرية طويلة ساهمت أيضاً الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة في رفدها بعطاءات هامة.

٢ - **متابعة أفكار عصر النهضة العربي وأسئلته** التي ما تزال هي أسئلة الراهن العربي اليوم.

٣ - **:الانطلاق مما تقدم في بناء منظومة فكر فلسفي عربي عقلاني** نقدي حديث ومعاصر ، قياساً على سياق اللحظة الراهنة محلياً وعالمياً .

٤ - : أن يرافق ذلك جو واسع من **الحريات السياسية والمدنية للمجتمعات العربية.** فالإبداع الإنساني كما بينت تجارب التاريخ العديدة ، لن يظهر ويعطي ثماره الصحيحة إلا في جو من الحرية المجتمعية الواسعة. كما أن الجمود والتخلف والهزيمة والإحباط والسلفية ، هي بعض مظاهر المجتمعات التي تعاني أنظمتها الاستبدادية. خصوصاً في حال التميُّه بين سلطتين مستبدتين، دينية وزمنية ، تماماً كما هي حال مجتمعاتنا العربية اليوم.

القسم الخامس

تجربة ثقافية محلية

من ثقافة النخبة إلى ثقافة الهامش الموازي
رصد أولي لتجربة صالون ثقافي أدبي في طرطوس *

حكاية هذه التجربة:

كنا مجموعة من الأصدقاء (معاذ حسن .. عبدالله ديب .. شاهر فاسم .. نبيه نبهان)، والرفاق .. أيضا .. في صفوف الحزب الشيوعي السوري .. عندما بدأت تجربة الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول التابعة له بالانهيار .. فتوقفنا أمام الحدث متأملين ومتسائلين:

أنستمر في صفوف الحزب .. أم نخرج .. أو .. نبقى نتهم المؤامرة الرأسمالية الامبريالية .. إلخ. كما الكثيرين ممن صدمهم الحدث وهز قناعاتهم التي لم تكن بمستوى القناعة بقدر ما كانت تعني الانتماء التبعي الذي نشأووا وتربوا عليه سنينا طويلة ؟.!

طبعا نحن لم نأتي إلى صفوف الحزب بتأثير بيئة اجتماعية أو أُسروية عائلية ضيقة .. وإنما بناء على هم مجتمعي إنساني .. شخصي .. صقلته وأنضجته ثقافتنا الفردية عندما كنا في مطلع الشباب والحماس يملأنا بميولنا اليسارية المفتوحة ويدفعنا للبحث عن ملاذ أو حاضن اجتماعي سياسي يتيح لنا أن نترجم بالعمل والسلوك .. ولو بالحد الأدنى .. ما كنا نفكر به ونهجس.

لذلك .. عندما انهارت تلك التجربة لم نفاجأ أو نُصدم كغيرنا خصوصا أننا كنا نقرأ عن مقدمات ذلك الحدث في العديد من ألأدبيات الماركسية لكتاب ومفكرين ماركسيين هامين انشقوا باكرا عن تلك التجربة.

المهم .. اتفقنا نحن الأصدقاء الأربعة أن نبقى في صفوف الحزب .. خصوصا أنه لا يوجد في الخارج أي حاضن مدني صحيح نعمل من خلاله .. لكن أن نبقى على طريقتنا الخاصة وذلك بأن نعمل في إطار الحزب بعمل فكري ثقافي أدبي حر مستقل ومفتوح.

---

* كنت نشرت هذا المقال عام ١٩٩٩ في "ملحق الثورة الثقافي" عندما كانت اللقاءات في الصالون مستمرة. أعيد نشره هنا مع تعديلات وإضافات واسعة.

وأسجل هنا أن قيادة الحزب الشيوعي في طرطوس آنذاك لم تمانع أو تقف في طريقنا .. بل كثيرا ما دافعت عن نشاطنا الخاص وتبنته عند اللزوم أمام السلطات الأمنية أو الجهات الحزبية والرسمية الحاكمة .. ضمن موقعها في "الجبهة الوطنية التقدمية" التي يقودها الحزب الحاكم .. فكان ذلك في البدايات قبل أن تفرض هذه التجربة نفسها كظاهرة ثقافية فعلا. وهكذا اقتصر نشاطنا منذ ذلك الوقت على تأسيس وتطوير تجربة حوار ثقافي أدبي وبعقلية مدنية فقط .. مع أدباء ونشطاء الثقافة في طرطوس من كل الطيف المجتمعي والسياسي الموجود دون النظر لأي انتماء سياسي أو عرقي أو ديني مذهبي ما.

وكان المقر الدائم لهذه التجربة من البدايات هو صالون بيت كاتب هذه السطور معاذ حسن.

فكانت البدايات الأولى عام ١٩٩١ مع الإصدارات الأولى لبعض أدباء وكتاب المحافظة الشباب المعروفين آنذاك ..

ثم تتالت اللقاءات مع أديبات و أدباء جدد آخرين من المحافظة .. لأنه من الجميل اللافت أن بدايات هذه التجربة وما كانت تشهده من حوارات هادئة وجميلة وعميقة .. شجعت الكثيرين على إصدار أعمالهم الأدبية والإعلان عنها وتوزيعها على رواد الصالون لقراءتها وتحديد سهرة حوار حولها.

وبعد عامين بدأ منعطف جميل جاد وهام في سهرات هذه التجربة تجسد في استقطاب العديد من الأسماء الأدبية الشابة والهامة في سورية آنذاك.

ثم انطلق الصالون بعد ذلك ليستضيف بعض أهم الأسماء الأدبية والثقافية الفكرية في سوريا ولبنان.

وقبل أن أختم هذه النبذة عن البدايات أرى أنه من واجبي أن أشكر كل من ساهم وساعد في إنجاح هذه التجربة طيلة ١٠ سنوات متتالية دون توقف بمعدل سهرة كل ٤٠ يوم.

وأخص بالذكر أفراد أسرتي **(زوجتي – وبناتي، الصغيرات آنذاك)** اللواتي تحملن العبء الكبير في ذلك داخل البيت طيلة هذه المدة

عن نشأة الصالونات الأدبية:

يتفق الكثير من المهتمين أن فكرة الصالونات الأدبية بدأت في الزمن الحديث - وكلمة "صالون" هي حديثة بالتأكيد وليست من التراث القديم - بدأت في فرنسا في القرن السابع عشر، ثم بدأت بالتكاثر بعد ذلك في فرنسا وأوروبا .. ولعلها كانت بمثابة وسيلة تواصل اجتماعي وتبادل ثقافي ومعرفي في زمن كانت فرنسا وأوروبا عموما تنعتق من الأفق الاجتماعي والمعرفي الضيق للعصور الوسطى السابقة.

ولعل ارتباط ظاهرة الصالونات بأسماء نساء منذ ذلك الوقت يدل على توق المرأة للخروج من أسر الدور المرسوم لها كربة بيت فقط إلى دور اجتماعي ثقافي راق تستطيع من خلاله ممارسة دور هام ورفيع المستوى يضاهي دور الرجل في كافة نواحي المجتمع الأخرى .. وانعتاق المرأة هو رافعة كبيرة لانعتاق المجتمع من أسر الماضي القروسطي القديم.

أما بدايات ظهور الصالونات في العالم العربي فيتفق أغلب الباحثين والمهتمين أن أول صالون ثقافي أدبي بالمعنى التنويري كان صالون الأميرة المتعلمة والمثقفة اوروبيا (نازلي فاضل) ابنة مصطفى فاضل وحفيدة (ابراهيم باشا) في مصر (القاهرة) منذ أوائل ثمانينات القرن التاسع عشر وكان من أهم رواد صالونها هذا جيل رائد من التنويريين والإصلاحيين العرب والمسلمين كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين وعبدالرحمن الكواكبي..إلخ.

ويقال أن فكرة كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" ولدت من خلال حوارات هذا الصالون.

أما أشهر الصالونات الأدبية في مطلع القرن العشرين فكان صالون الأديبة (مي زيادة) الذي بدأ عام ١٩١٢ ايضا في (القاهرة) وكان رواده من أهم أسماء الأدب والفكر والثقافة أنذاك (احمد شوقي وخليل مطران وأحمد لطفي السيد واسماعيل باشا صبري و طه حسين والعقاد والمازني ، وسلامة موسي و زكي مبارك ومصطفي صادق الرافعي والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة "المنار" والشيخ علي عبد الرزاق .. وغيرهم كثر.) لذلك شهد هذا الصالون نقاشات وحوارات غنية جدا طيلة ٣٠ عاما في القاهرة بحيث يستقبل الصالون رواده يوم الثلاثاء من كل أسبوع.

ويذكر أن الأديبة (مي زيادة) كانت تتقن عدة لغات (من بينها الفرنسية والإيطالية والألمانية والإنجليزية) إتقانا كاملا ، فكانت تقرأ وتتحدث وتكتب بهذه اللغات ، كما أنها ترجمت عدة أعمال من هذه اللغات الأربعة للعربية) .. لذلك كانت تتمتع بشخصية ثقافية حوارية غنية قوية ومقنعة للجميع.

وكذلك اشتهر في بلاد الشام صالون ماريانا مراش (١٨٤٩ -١٩١٩) في حلب.

وهكذا ففكرة الصالونات الثقافية ولدت كصدى حداثي لما كان ينشأ في الغرب بتأثير نهضته التي بدأت مجتمعاتنا الإطلاع عليها والانبهار فيها منذ أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر .. وكان دور هذه الصالونات تنويريا رغم الطابع النخبوي على روادها .. لكن كان وما يزال كل عمل ثقافي تنويري جاد في مجتمعاتنا له طابعه النخبوي لأسباب ليس هنا الآن مجال ذكرها.

مع ذلك يمكن التمييز في مفهوم النخبة، هنا، بين معنيين: المعنى الارستقراطي المترفع والذي يعادله في مجال النقد والحوار الأدبيين. تكرار دورة استخدام المصطلحات المخملية ضمن معايير نقد مغلقة وأحادية الجانب تنبهر بالجانب الشكلاني واللغوي فقط كونها تنطلق من سؤال الأدب في علاقته بمتعه الجمالية الشكلانية أكثر من علاقته بمحتواه الإنساني العام.

أما المعنى الآخر الذي نفترضه ونميل إليه، فنعني به المستوى الإبداعي اللائق في مجال الأدب والمعرفي الجاد في مجال الثقافة والفكر عموماً ، هذا المستوى الذي ينطلق من سؤال الأدب والثقافة بعلاقتهما الصحيحة مع الحياة في حركتها الدائمة بأفق إنساني مفتوح، كما بعلاقتهما الخاصة مع متع التعبير الجمالي ومستوى شكلانية التعبير في مختلف أجناس الأدب.

فالنخبوية على هذا النحو –كما نفترض - هي ما يعطي للأدب والثقافة قيمتهما الحقيقية ويفتح أمامهما آفاقاً واسعة وجديدة في التجريب الإبداعي والبحث المعرفي الجاد، خصوصاً، بمواجهة عالم اليوم الذي تستهلكه معادلات التسوق، وحسابات المصارف والأرصدة، أو الحروب المحلية القبلية والإثنية المجانية البشعة بغطاء دولي، عالم اليوم الذي يحاصر الإنسان المعاصر في شخصية المتلقي والمستهلك فقط، كما يعمل تبعاً لذلك، على إيقاظ كافة غرائزه الخاصة على حساب قيمه وأفكاره وإمكانياته الإنسانية الخلاقة.

فنخبوية الثقافة والأدب بهذا المعنى نعني أولاً تأكيد أهم قيمة في الإنسان، ككائن مفكر، محاور، مبدع، منتج، وهذا ما تحاول تهميشه أغلب معادلات وسلطات اللحظة العالمية المعاصرة، خصوصاً في مجتمعات العالم الثالث، ومنها مجتمعاتنا العربية التي تتشكل فيها باستمرار –لنفس الأسباب، وأسباب أخرى عديدة – حالة ثقافية خاصة خارج إطار، أسر، المؤسسات الثقافية الرسمية، يمكن تسميتها بالثقافة الموازية، أو ثقافة الهامش حسب الشاعرة المصرية "إيمان مرسال" التي تقول بهذا الصدد في سياق مقابلة صحفية معها: "ونحن أيضاً نريد أ، نراكم هنا، وفي كلّ مكان تجاربنا ونصوصنا في منابر تشبهنا، نحن هامشيون شئنا أم أبينا، ولكن جئنا في لحظة يحدث فيها تطور ما داخل الهامش الثقافي المصري، فالهامش الآن ليس مجرد معارضة للسلطة الثقافية وليس همّه الأساسي متابعة أطروحاتها ولا نقد النصوص التي تكرسها، بل نتاج همّه الذاتي، محنة مبدعيه وتطور وعيهم وقيمهم الجمالية التي تناقض الثقافة السائدة والمسيدة أو لا تناقضها"([٦٧]).

ومن جهتنا نضيف أن قدرة ثقافة الهامش تلك على التعبير عن ذاتها دائماً، وتنامي ذلك عبر العديد من المنابر الخاصة المستحدثة، ومنها الصالونات الثقافية الأدبية لهوَ مؤشر على تكريس لبنة أساسية وهامة من لبنات المجتمع المدني الصحيح، ذلك الحلم الذي نصبو جميعاً إلى تحقيقه في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

فالثقافة هي دائماً تعبير عن وعي وفكر وإحساس نخبة ما سواء أكانت النخبة الارستقراطية المترفعة، أم النخبة الثقافية ذات النزعة الإنسانية، لكن المهشمة والمحاصرة، داخل جنون وعبث العالم المعاصر.

لكن شتان ما بين عودة الثقافة مع نخبتها المنتجة لها لتتقوقع على نفسها داخل مصالح ومنع النخبة الارستقراطية المترفعة وبين أن تتصالح مع الحياة بأفق إنساني مفتوح رغم الوجع الكبير الذي يواجهها وهي تعمل على كشف الخلل في المعادلة الإنسانية، كما وهي تواجه كل

---

[٦٧] -: [٦٧]مجلة "أخبار الأدب" القاهرية العدد ١٢٤ تاريخ ٢٦ نوفمبر ١٩٩٥ صفحة ١٢

معاني وأشكال السلطة في سياق جهدها الإبداعي، سواء أكانت سلطة النخب الحاكمة أم سلطة المؤسسات الثقافية الرسمية.

ففكرة الصالونات الأدبية التي أريد لها يوماً ما أن تكون ملتقى خاصاً ومغلقاً على النخب الاجتماعية والسياسية والأدبية، وحاجزاً بنفس الوقت بين هذه النخب ومآسي الحياة اليومية، يمكنها اليوم أن تؤدي وظيفة مغايرة تماماً، بحيث تصبح ملتقى حوارياً مفتوحاً للجميع باختلاف مشاربهم الفكرية ومواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم السياسية أو الدينية بشكل يُآلف بين هموم الثقافة وهموم الحياة اليومية بألق إنساني كبير وواسع.

وبالعودة إلى تجربة صالون ثقافي أدبي في طرطوس _ كما نحاول _ فهي تنطلق من ذات المستوى كاستجابة لحالة ثقافية موجودة دائماً في طرطوس، المدينة أو المحافظة، التي قدمت منذ الخمسينات وما تزال أسماء هامة وكبيرة ومعروفة داخل سوريا والعالم العربي ومنها من وصل إلى المستوى العالمي.

فمن الجيل الكلاسيكي القديم في الأدب والشعر مثلاً برزت أسماء: نديم محمد، حامد حسن، أحمد علي حسن، ومن جيل الحداثة برزت أسماء هامة في مختلف الأجناس الأدبية والاهتمامات الفكرية: د. حليم بركات، سعدالله ونوس، حيدر حيدر، محمد عمران، محمد كامل الخطيب، يوسف المحمود، أحمد يوسف داود... الخ.

ولا بأس أن نذكر هنا تجربة منتدى عكاظ الأدبي في الستينات، التي حولت مدينة بانياس الساحلية المتواضعة، في ذلك الوقت، إلى مركز ثقافي كبير، بحكم وجود حلقة شعرية أدبية صحفية هامة في المدينة آنذاك، شكلت نواة هذا المنتدى ورافعته الأساسية كالشعراء: أحمد علي حسن، حنّا الطباع، أنور الإمام، ناديا نصار، الصحفي سرّي ياسين.

وطبيعي أن يكون لكل ذلك صداه وأثره في أجيال جديدة لاحقة ومتتالية في محافظة طرطوس تهتم بكل مسائل الأدب والثقافة وبالفكر عموماً وتنشط في مجال المثاقفة والكتابة والإصدارات الأدبية المحلية رغم الضائقة المادية عند أغلب الذين يهتمون بمسائل الأدب حيث يضطر صاحب الإصدار، اليوم للافتراض لتغطية نفقات الطباعة رغم معرفته المسبقة بضآلة المردود المادي نتيجة ذلك.

فالهاجس الأساسي لتجربتنا في هذا الصالون هو متابعة وتنشيط هذه المحاولات والإصدارات عبر الحوار معها وحولها كي لا تنغلق على ذاتها ضمن كانتونات ثقافية أو دوائر أدبية ضيقة، ولتحفيز أصحابها أكثر، وإغنائها معرفياً وجمالياً شكلاً ومضموناً عبر الحوار النقدي حولها. خصوصاً مع ازدياد الإصدارات الأدبية في القصة والشعر والرواية خلال العامين المنصرمين والتي تضمنت تجارب جديدة لأسماء شابة عديدة، وصار الصالون هو المكان الأبرز للإعلان عنها وتداولها مما يترتب على الصالون مسؤولية برمجة ندوات الحوار حولها.

على هذا الأساس نعتقد أن هذا المستوى من التجارب الثقافية الأدبية في الحوار، هو ما يكسر نظام الدوائر المغلقة في الثقافة والأدب. ويخلق بالتالي مناخ الدوائر المفتوحة لعلاقة حوارية جادة فيما بينها، من جهة. ومع الحياة والإنسان، والواقع اليومي المعيش من جهة ثانية وهذا ما نرغب به فعلاً ونحاوله، في هذه التجربة التي بدأناها منذ مطلع التسعينات. وكانت لنا فيها وقفات مع تجارب إبداعية كبيرة وهامة، أيضاً ضمن المحافظة، وخارجها عدا عن اللقاءات الثقافية والفكرية الهامة.

وإذا أردنا استعراض تلك اللقاءات التي شكلت صلب تجربة هذا الصالون. فيمكن إدراجها ضمن المستويات التالية.

أولاً: الحوارات الخاصة مع أدباء المحافظة الشباب حول إصداراتهم الجديدة دائماً. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر. د. محمد الحاج صالح .. مالك صقور .. غسان كامل ونوس .. أنيس ابراهيم .. عبد الحميد يونس .. رباب هلال .. عدنان محمد .. علي صقر .. نجاة علي .. وكان يتم برمجة سهرة جديدة مع أي إصدار جديد لأحد أدباء المحافظة هؤلاء .. على مدى ١٠ سنوات هي عمر الصالون.

تلك الحوارات التي شكلت عماد تجربة هذا الصالون وأهم مبررات استمراره وكانت حافزاً عند الجميع للمزيد من التأمل في إنتاجهم الأدبي وبنائهم الثقافي الذاتي على قاعدة الحوار النقدي بين الرأي والرأي الآخر. وبين الكاتب والقارئ وقد تبلورت لدينا من خلال هذا المستوى من الحوارات. وعبره الأفكار التالية:

١ - عندما نلتقي مع كاتب محلي. ومهما كان مستوى تجربته الأدبية فإن حوارنا معه يتضمن أمرين أساسيين، وبلا مجاملة. أولهما:

الاحتفاء، بما يتضمن من تكريم وتشجيع. وثانيهما: التقييم النقدي الجدي الذي لا يستقيم العمل الأدبي بدونه.

٢ - الاهتمام الأدبي والثقافي عند الكثيرين من رواد الصالون ليس له طابعه الاحترافي. بل إن أمور الحياة اليومية غالباً ما تستهلكنا وتأخذ الكثير من حياتنا لذلك فإن الآراء النقدية التي تطرح في الصالون غالباً ما يكون لها طابعها الانطباعي أكثر من طابعها النقدي المنهج. تماماً كما هي حال الأعمال الأدبية بمستوياتها المختلفة وإن كانت تحمل جميعها هماً إنسانياً من حيث المحتوى وهماً إبداعياً من حيث الشكل الفني. وهي لذلك تحتمل الكثير من الآراء النقدية التي قيلت أو لم تقال. وهذه ميّزة لحوارنا في هذا الصالون. حيث الحوار النقدي الجاد لا يحتمل المحاباة أو المجاملة.

٣ - لذلك فنحن نحاول جميعاً في هذا الصالون. مشاركين في الحوار أو محتفي بهم. وأصحاب إنتاجات أدبية. نحاول أن نكوِّن عبر تجربة الحوار هذه شخصية، **الناقد الجمعي**، إن صح التعبير. بمعنى أن مجموعة انطباعاتنا جميعاً عبر الندوات المتكررة و التي لا تلتزم بمدرسة أدبية محددة، هي التي ستقودنا إلى **أرضية نقدية جديدة** خصوصيتها تتجسد في أنها تولد عبر الحوار **النقدي التجريبي** حول أعمال أدبية ما زالت هي أيضاً **قيد التجريب** فنحن نطمح لأن يكون **الصالون** بما يضمنا جميعاً. **هو شخصية الناقد الحقيقي** عبر مقاربة آراءنا النقدية مع بعضها أولاً. وعبر مقاربة مجموع آراءنا سوية العمل الأدبي الذي نتناوله ثانياً. بما يخدم المستوى النقدي من جهة والجهد الأدبي الإبداعي ككل في المحافظة من جهة أخرى.

وهذه المسائل بدورها مفتوحة على أي رأي تقييمي آخر يساعد في الوصول لمستوى من الحوار أرقى وأفضل. وأذكر هنا أنه تم مرة تخصيص سهرة حوار إضافية كرست لتقييم عدة إصدارات - كانت قد تمت مناقشتها سابقاً - بحضور الدكتور علي نجيب إبراهيم أستاذ الجماليات في كلية الآداب بجامعة تشرين والأديب الراحل الدكتور محمود موعد حيث جرى

طرح آراء نقدية أكاديمية خاصة في تلك الإصدارات. بقصد تفاعل العديد من مستويات الرأي النقدي في هذه التجربة.

ثانياً - : الحوارات الخاصة مع الجيل الثقافي الأدبي الأقدم في المحافظة والذي قدم أسماءً كبيرة وهامة للساحة الثقافية في سوريا بل والوطن العربي منذ الستينات. كاللقاء الذي تم مع الشاعر الراحل الأستاذ محمد عمران والحوار حول تجربته الشعرية الهامة – قبل رحيله بعامين - واللقاء الحواري مرتين مع تجربة الأديب الروائي. الهام الأستاذ حيدر حيدر. وكذلك مع الأديب أحمد يوسف داود.. ومع الأديب يوسف المحمود ولا يغفل في هذا المجال أهمية الحوار بين جيلين أدبيين وبين تجربتين أدبيتين متمايزتين ومتميزتين تنتميان للبيئة ذاتها. ولذلك سوف نهتم لاحقاً باللقاء مع أسماء ثقافية كبيرة وهامة أنتجتها الأجيال الثقافية المتتابعة في هذه المحافظة.

ثالثاً - : حوار خاص عن مسرح الكاتب المسرحي السوري الراحل الأستاذ سعدالله ونوس - قبل رحيله بشهور قليلة – وقد حضر هذا اللقاء نخبة من أساتذة كلية الآداب في جامعة تشرين بالإضافة لرواد الصالون الدائميين.

رابعاً - : حوارات ثقافية وفكرية هامة مع بعض الأسماء الكبيرة في الثقافة والأدب والفكر في سوريا ولبنان، كاللقاء الذي تم مع الشاعر والأديب الأستاذ عبد المعين الملوحي حول تجربته الشعرية والأدبية الكبيرة ، ومع الأديب الروائي الأستاذ نبيل سليمان، واللقاء مع المفكر اللبناني الأستاذ علي حرب في حوار مفتوح حول المثقف الثقافة في العالم العربي، وسهرة خاصة مع الدكتور عارف دليلة حول العولمة اقتصاديا ، تلتها سهرة خاصة مع الكاتب والناقد الأستاذ محمد جمال باروت حول العولمة ثقافيا.

ومن السهرات الحوارية النوعية تلك التي جمعت أدباء المحافظة في جلسة حوار نقدي مباشر مع أدباء سوريين من خارج المحافظة نذكر منهم الأديب خطيب بدلة والأديب الراحل تاج الدين موسى والأديب أحمد عمر.

ثم سهرة مع الدكتور عبد الرزاق عيد حول فكر المفكر السوري ياسين الحافظ.

كما تم دعوة الدكتورة منى فياض أستاذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية لسهرة حوار مفتوح حول كتابها الصادر حديثا أواخر تسعينيات القرن العشرين بعنوان "فخ الجسد."

ثم اللقاء الحواري مع الناقدة اللبنانية د. يمنى العيد حول النقد الأدبي والثقافي عموما.

إضافة ل اللقاء الحواري المفتوح مع د. يوسف سلامة ..ثم سهرة حوار حول الأدب النسوي في سوريا داخلت فيه عدة أديبات شابات من سورية بمبادرة من ألأديبة ندى العلي.

تلك هي كانت أهم ملامح تجربة هذا الصالون الثقافي الأدبي الذي نأمل عندما تستقر وتسمح ظروف بلدنا الحبيب أن تتجدد وتستمر، وهي تجربة مفتوحة لكل مسائل الثقافة والأدب تحديداً كما هي مفتوحة للرأي النقدي على قاعدة الحوار الثقافي الديمقراطي الصحيح.

الفهرس

المـــــادة	الصفحة
الإهداء	٥
وأنا في الستين	٧
مقدمة في أحلام العمر المحبطة	٩
القسم الأول: الوعي الديني "الشقي"، هل يمكن إنقاذ الروح الإسلامية؟.	٢٠
أزمة الروح المسيحية في أوروبا منذ بدايات عصر النهضة	٢١
أزمة الروح الإسلامية اليوم: الإسلام، القبيلة، الحداثة	٤٦
"العروبة"، من سؤال الهوية إلى سؤال الشخصية تدقيق في فكرة العروبة كفكرة جامعة	١٠٥
القسم الثاني: في الثقافة العربية	١٢٦
في عقم الثقافة العربية، وإبداعها	١٢٧
معرفة أمريكا حاجة ثقافية في مجتمعاتنا العربية	١٣٤
القسم الثالث: في الحاجة إلى إنتاج فلسفة عربية جديدة	١٤٧
غياب الفلسفة، كمهاد للفكر الوسطي، فالسلفي	١٤٩
حاجة العرب إلى الفلسفة	١٥٦
القسم الرابع: الحب وجرائم الشرف	١٧٣

ماذا لو كان الحب مباحا؟ ١٧٤
دفاعا عن ضحايا جرائم الشرف في مجتمعاتنا العربية

مفارقات الشرف في ثقافتين: للمقارنة والتأمّل ١٨٠

مفارقات اللحظة الراهنة، بين " الخصاء" العربي، و إبداع العالم . (مقاربة في الأسباب و الجذور) ١٨٥

القسم الخامس: تجربة ثقافية محلية ١٩٦

رصد أولي لتجربة صالون ثقافي أدبي في طرطوس ١٩٧

